FILOSOFÍA

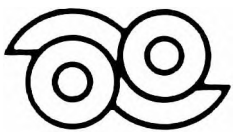
Richard Rorty / Jürgen Habermas Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

Richard Rorty / Jürgen Habermas Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

A

Amorrortu/editores

Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?



Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

Richard Rorty/Jürgen Habermas

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía
Universality and Truth, Richard Rorty
Richard Rorty's Pragmatic Turn, Jürgen Habermas
Response to Habermas, Richard Rorty
© Blackwell Publishing Ltd., 2000
Traducción: Patricia Willson

© Derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

www.amorrortueditores.com

CREATIVE COMMONS

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-375-3
ISBN 0-631-20982-4, Malden, Massachusetts, edición original

Rorty, Richard
Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación? / Richard Rorty/Jürgen Habermas - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2007.
168 p. ; 20x12 cm. - (Biblioteca de filosofía)

Traducción de: Patricia Willson

ISBN 978-950-518-375-3

1. Filosofía. I. Habermas, Jürgen. II. Willson, Patricia, trad. III. Título
CDD 100

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en octubre de 2007.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

9 1. Universalidad y verdad
Richard Rorty

9 I. ¿Es relevante el tema de la verdad para la política democrática?
13 II. Habermas y la razón comunicativa
19 III. Verdad y justificación
24 IV. «Validez universal» y «trascendencia del contexto»
34 V. Independencia del contexto sin convergencia: la perspectiva de Albrecht Wellmer
41 VI. ¿Deben los pragmatistas ser relativistas?
49 VII. ¿Los presupuestos universalistas unifican la razón?
58 VIII. ¿Comunicar o educar?
74 IX. ¿Necesitamos una teoría de la racionalidad?

81 2. El giro pragmático de Richard Rorty
Jürgen Habermas

84 Un antiplatonismo platónicamente motivado
89 El giro pragmático

95 El contextualismo y el escepticismo como problemas específicos de paradigmas particulares
104 Verdad y justificación
112 La concepción semántica de la verdad y la perspectiva pragmática
119 La concepción epistémica de la verdad en una perspectiva pragmática
127 La concepción pragmática de la verdad
135 La naturalización de la razón lingüistizada

143 3. Respuesta a Jürgen Habermas
Richard Rorty

1. Universalidad y verdad[1]

Richard Rorty

I. ¿Es relevante el tema de la verdad para la política democrática?

La pregunta sobre la existencia de creencias o deseos comunes a todos los seres humanos tiene poco interés, excepto desde la perspectiva de una comunidad humana utópica, inclusivista, que se jacte de las diferentes clases de personas que acoge, y no de la firmeza con que mantiene afuera a los extraños. La mayoría de las comunidades humanas son exclusivistas; su sentido de la identidad y las autoimágenes de sus miembros dependen del orgullo de no ser verdaderos otros tipos de personas: personas que adoran a un dios equivocado, comen comidas equivocadas o tienen algunas

[1] Este ensayo fue preparado para presentarlo en un coloquio que tuvo lugar en Cerisy-la-Salle en 1993; una versión revisada fue leída en la Universidad de Girona en 1996. Una versión resumida se publicó en francés con el título «Les assertions expriment-elles une prétention à une validité universelle?», en *La Modernité en Question: de Richard Rorty à Jürgen Habermas*, ed. Françoise Gaillard, Jacques Poulain y Richard Shusterman, París: Éditions du Cerf, 1993. Otra versión, también resumida, apareció como «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 42, n° 6 (1994), págs. 975-88. Esta es [la traducción castellana de] la primera publicación en inglés de la versión completa.

otras perversas y repelentes creencias o deseos. Los filósofos no se preocuparían por tratar de mostrar que ciertas creencias y deseos se encuentran en todas las sociedades, o que están implícitos en algunas prácticas humanas imposibles de eliminar, a menos que esperaran mostrar que la existencia de esas creencias es una prueba de la posibilidad o de la obligación de construir una comunidad planetaria inclusivista. En este ensayo usaré la expresión «política democrática» para referirme al intento de plantear la existencia de tal comunidad.

Uno de los deseos que los filósofos interesados en la política democrática consideran universal es el deseo de verdad. En el pasado, esos filósofos unieron la afirmación de que hay un acuerdo humano universal sobre la suprema deseabilidad de la verdad con otras dos premisas: que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca (que hay, en términos de Nelson Goodman, una Manera de Ser del Mundo). Dadas estas tres premisas, proceden a argumentar que la Verdad es Una, y que el interés humano universal por la verdad proporciona un motivo para crear una comunidad inclusivista. Cuanto más descubramos esa verdad, más bases comunes compartiremos y, por ende, más tolerantes e inclusivistas seremos. Se dice que el surgimiento de sociedades relativamente democráticas y tolerantes en los siglos recientes se debe a la mayor racionalidad de los tiempos modernos, donde 'racionalidad' denota el empleo de una facultad innata orientada a la verdad.

Se suele decir que las tres premisas que he enumerado son «racionalmente necesarias». Pero esta afirmación es habitualmente tautológica, pues los

filósofos acostumbran explicar el uso que hacen de la palabra 'razón' enumerando esas tres premisas como «constitutivas de la idea misma de racionalidad». A los colegas que tienen dudas sobre alguna de ellas los consideran 'irracionalistas'. El grado de irracionalidad atribuido depende de cuántas de esas premisas el(la) desacreditado(a) filósofo(a) niegue, y también de cuánto interés muestre por la política democrática.[2]

En este ensayo consideraré la posibilidad de defender la política democrática al tiempo que se niegan las tres premisas enumeradas. Sostendré que lo que los filósofos han descripto como el deseo universal de verdad puede describirse mejor como el deseo universal de justificación.[3] La premisa básí-

[2] Nietzsche es el irracionalista paradigmático, porque no mostró interés alguno por la democracia y porque resistió vigorosamente las tres premisas. James es considerado más confuso que vicioso, porque, aunque estaba comprometido con la democracia, no estaba dispuesto a afirmar dos de las premisas: admitía que todos los seres humanos desean la verdad, pero pensaba que la afirmación de que la verdad es correspondencia con la realidad es ininteligible, y acarició la idea de que, dado que la realidad es maleable, las verdades son Muchas. Habermas se enfrenta firmemente a esta idea, aun cuando coincide con James en que tenemos que abandonar la teoría de la verdad como correspondencia. Así pues, Habermas es condenado por irracionalista sólo por los reaccionarios que afirman que las dudas sobre la verdad como correspondencia son dudas sobre la existencia o, al menos, la unidad de la Verdad. Los filósofos straussianos y analíticos como Searle afirman que se necesitan las tres premisas: abandonar alguna de ellas es situarnos en una pendiente resbaladiza, arriesgarnos a terminar coincidiendo con Nietzsche.

[3] Los lectores de mi artículo «Solidarity or Objectivity?» reconocerán esta línea de argumentos como una variante de mi afirmación previa de que necesitamos reformular nuestras ambiciones intelectuales en términos de relaciones con otros

ca de mi argumento es que no se puede apuntar a algo, no se puede obrar para conseguirlo, a menos que se lo reconozca una vez que se lo ha conseguido. Una de las diferencias entre verdad y justificación es la que existe entre lo no reconocible y lo reconocible. Nunca sabremos con seguridad si una creencia dada es verdadera, pero podemos estar seguros de que nadie es actualmente capaz de invocar objeciones residuales, de que todos coinciden en que merece ser sostenida.

Desde luego, está lo que los lacanianos llaman objetos del deseo imposibles, indefinibles, sublimes. Empero, el deseo por un objeto semejante no puede ser relevante para la política democrática.[4] En mi opinión, la verdad es un objeto de este tipo. Es demasiado sublime, por así decirlo, para ser re-

---

seres humanos, más que en términos de relación con la realidad no humana. Como diré más adelante, se trata de una afirmación con la cual Apel y Habermas tienden a estar de acuerdo, aunque piensan que mi camino para llevar a cabo este proyecto llega demasiado lejos.

[4] La importancia de lo sublime para lo político es, desde luego, una cuestión en disputa entre lacanianos como Zizek y sus oponentes. Tomaría más que una nota estudiar sus argumentos. Traté de ofrecer un fundamento preliminar para mi afirmación sobre la irrelevancia en las páginas de *Contingency, Irony and Solidarity*, donde analizo la diferencia entre la búsqueda privada de lo sublime y la búsqueda pública de una reconciliación bella de intereses en conflicto. En el presente contexto, quizá sea suficiente señalar que coincido con Habermas en que la exaltación que hace Foucault de una especie de reino 'sublime', inexpresable, imposible —que, de algún modo, *no* estuviera constituida por el poder—, le vuelve imposible reconocer los logros de los reformadores liberales y, por ende, encarar una reflexión política seria sobre las posibilidades de las democracias con Estado de bienestar (véase *The Philosophical Discourse of Modernity*, págs. 290-1).

conocido o para convertirse en una meta. La justificación es meramente bella, pero es reconocible y, por tanto, es posible bregar por ella de manera sistemática. A veces, con suerte, la justificación se logra, aunque ese logro suele ser apenas temporario, pues tarde o temprano se desarrollarán nuevas objeciones a las creencias temporariamente justificadas. Tal como veo las cosas, el ansia de incondicionalidad —ansia que lleva a los filósofos a insistir en que necesitamos evitar el «contextualismo» y el «relativismo»— se satisface, por cierto, con la noción de verdad. Sin embargo, esa ansia no es saludable, porque el precio de la incondicionalidad es la irrelevancia para la práctica. De modo que pienso que el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática, y que los filósofos dedicados a esta política deberían atenerse al tema de la justificación.

II. Habermas y la razón comunicativa

Con el fin de ubicar mi perspectiva dentro del contexto de las controversias filosóficas contemporáneas, empezaré con algunos comentarios sobre Habermas. Habermas traza su célebre distinción entre razón centrada en el sujeto y razón comunicativa en relación con su intento de separar lo que es útil para la política democrática —según la noción filosófica tradicional de racionalidad— de lo que es inútil. Creo que incurre en un error táctico cuando trata de preservar la noción de incondicionalidad. Aunque pienso que Habermas está totalmente en lo cierto cuando afirma que es preciso

socializar y *lingüistizar* la noción de 'razón' mediante una perspectiva comunicativa,[5] también considero que debemos ir más lejos: es preciso *naturalizar* la razón abandonando su afirmación de que «los *procesos fácticos* de entendimiento mutuo llevan inscripto un momento de *incondicionalidad*».[6]

Habermas, como Putnam, cree que «la razón no puede ser naturalizada».[7] Ambos filósofos piensan que es importante insistir en este punto con el fin de evitar el 'relativismo', el cual, para ellos, pone la política democrática en el mismo nivel de la política totalitaria. Los dos consideran que es importante decir que el primer tipo de política es más *racional* que el segundo. No pienso que debamos decirlo, porque no creo que la noción de 'racionalidad' pueda ser ampliada hasta tal punto.

En cambio, deberíamos admitir que no tenemos un fundamento neutral en el cual basarnos cuando defendemos esa política contra sus oponentes. Si no lo admitimos, creo que podríamos con justicia ser acusados de contrabandear nues-

[5] Si se lingüistiza la razón, diciendo, como Sellars y Davidson, que no hay creencias ni deseos no lingüísticos, inmediatamente se la socializa. Sellars y Davidson acordarían de buen grado con Habermas en que «[N]o existe una razón pura que sólo *a posteriori* vistiera trajes lingüísticos. La razón, por su propia naturaleza, está encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida» (*Philosophical Discourse on Modernity*, pág. 322).

[6] *Philosophical Discourse on Modernity*, págs. 322-3.

[7] Repliqué a la crítica de Putnam sobre mi perspectiva (en su ensayo de 1983 titulado «Why Reason Can't be Naturalized») en mi «Solidarity or Objectivity» (reeditado en *Objectivity, Relativism and Truth*). Repliqué a ulteriores críticas de Putnam (en su *Realism with a Human Face*) en «Putnam and the Relativist Menace», *Journal of Philosophy*, septiembre de 1993.

tras propias prácticas sociales en la definición de algo universal e inevitable, porque es presupuesto por prácticas de todos y cada uno de los usuarios del lenguaje. Sería más franco y, por tanto, mejor decir que la política democrática no puede apelar a esos presupuestos más de lo que puede hacerlo la política antidemocrática, pero no por ello es peor.

Habermas está de acuerdo con la crítica que los posnietzscheanos han hecho del 'logocentrismo', y específicamente con su negación de que «la función lingüística que representa los estados de cosas constituye un monopolio humano».[8] Yo también estoy de acuerdo, pero extendería esa crítica del siguiente modo: sólo una atención exagerada a la enunciación de los hechos haría que uno pensara que hubo una meta de la indagación llamada

[8] *Philosophical Discourse*, pág. 311. En la pág. 312, Habermas afirma que la mayor parte de la filosofía del lenguaje, fuera de la tradición de los «actos de habla» de Austin-Searle, y en particular la «semántica de las condiciones de verdad» de Donald Davidson, encarna la típicamente logocéntrica «fijación en la función representativa de los hechos del lenguaje». Pienso que hay una importante corriente en la filosofía del lenguaje reciente que no merece tal acusación, y que los trabajos posteriores de Davidson son un buen ejemplo de libertad respecto de esa fijación. Véase, por ejemplo, la doctrina de Davidson sobre la 'triangulación' en su «The Structure and Content of Truth», doctrina que contribuye a explicar por qué la enunciación de los hechos y la comunicación no pueden ser separadas. Analizo esta doctrina más adelante. (En mi opinión, aceptar la hipótesis de Davidson vuelve innecesario postular lo que Habermas llama «'mundos' análogos al mundo de los hechos (. . .) para las relaciones interpersonales legítimamente reguladas y para las experiencias subjetivas que hay que atribuir a cada hablante» (*ibid.*, pág. 313). Pero este desacuerdo es un problema lateral que no necesita mayor exploración en el presente contexto.)

«verdad», además de la justificación. De manera más general, sólo una atención exagerada a la enunciación de los hechos haría que uno pensara que la pretensión de validez universal es importante para la política democrática. Aún más generalmente, abandonar la idea logocéntrica de que el *conocimiento* es una capacidad distintivamente humana daría lugar a la idea de que la *ciudadanía democrática* se adecua más a ese rol. Esta última es aquello por lo cual los seres humanos debemos estar más orgullosos y aquello que debemos poner en el centro de nuestra autoimagen.

Tal como veo las cosas, el intento de Habermas de redefinir 'razón' después de decidir que «el paradigma de la filosofía de la conciencia está agotado»[9] —su intento de describir la razón como 'comunicativa' por entero— es insuficientemente radical. Es una solución de compromiso entre pensar en términos de pretensiones de validez y pensar en términos de prácticas justificatorias. Se queda a mitad de camino entre la idea griega de que los seres humanos son especiales porque pueden *conocer* (mientras que los demás animales sólo pueden arreglárselas) y la idea de Dewey de que somos especiales porque podemos hacernos cargo de nuestra propia evolución, llevarnos en direcciones que ni en biología ni en historia tienen precedentes ni justificación.[10]

Esta última idea puede llegar a sonar poco atractiva si se la llama «nietzscheana» y se la interpreta como una forma de la despiadada volun-

[9] *Philosophical Discourse*, pág. 296.

[10] Tal como lo interpreto, Dewey simpatizaría con el énfasis de Castoriadis en la imaginación, más que en la razón, como motor del progreso moral.

tad de poder que se encarnó en los nazis. Me gustaría volverla atractiva llamándola 'norteamericana' e interpretándola como la idea común de Emerson y Whitman, la idea de una nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas, democráticas esperanzas. La idea de autocreación comunal, de realización de un sueño que no halla justificación en pretensiones no condicionadas de validez universal, les suena sospechosa a Habermas y Apel, porque la asocian naturalmente con Hitler. Les suena mejor a los norteamericanos, pues la asocian naturalmente con Jefferson, Whitman y Dewey.[11] La

[11] Considérese la crítica de Habermas a Castoriadis: «no se ve cómo este *demiúrgico poner en obra* verdades históricas podría transformarse en el *proyecto revolucionario* propio de la praxis de individuos autónomos, que actúan conscientemente y se realizan a sí mismos» (*Philosophical Discourse*, pág. 318). La historia de Estados Unidos de América muestra de qué modo puede lograrse esa transformación. Apel y Habermas tienden a pensar que la Revolución Norteamericana está firmemente basada en la clase de principios que pretenden validez universal, que ellos aprueban y que Jefferson enumeró en la Declaración de la Independencia (véase Apel, «Zurück zur Normalität?», en *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins*, pág. 117). Aceptaría que los Padres Fundadores fueron la clase de demiurgos que Castoriadis tiene en mente cuando habla de «la institución del imaginario social». Lo que ahora pensamos como «el pueblo norteamericano», una comunidad de «individuos que actúan conscientemente, autónomos, que se autorrealizan» consagrados a esos principios, fue apareciendo gradualmente (muy gradualmente; pregúntese si no a los afroamericanos) durante el proceso de cumplimiento de lo que imaginaron los Fundadores. Así, cuando Habermas critica a Castoriadis por no reconocer «ninguna razón para revolucionar la sociedad reificada, excepto la resolución existencialista 'porque queremos'», y pregunta «quién puede ser ese 'nosotros' de la voluntad radical»,

moraleja que se debe extraer es, a mi juicio, que esta sugerencia es neutral entre Hitler y Jefferson.

Si se pretenden principios neutrales a partir de los cuales decidir entre Hitler y Jefferson, habrá que encontrar un modo de reemplazar las ocasionales referencias de Jefferson a la ley natural y a verdades políticas autoevidentes por una versión más actualizada del racionalismo iluminista. Este es el papel que Apel y Habermas le atribuyen a la «ética del discurso». Únicamente si se ha abandonado la esperanza de tal neutralidad parecerá atractiva la alternativa que sugerí. El abandono de esa esperanza, a mi entender, debe decidírselo —al menos en parte— evaluando el argumento de la autocontradicción performativa que está en el corazón de esa ética.

A mi entender, el argumento es débil y no convincente, pero no tengo sustitutos para ofrecer. Así pues, me inclino a rechazar tanto la ética del discurso como la idea misma de principios neutrales, y a preguntarme qué podrían hacer los filósofos por la política democrática, aparte de tratar de fundamentarla en principios. Mi respuesta es: pueden bregar por el reemplazo del conocimiento por la esperanza, por la idea de que lo importante para el ser humano es la capacidad de convertirse en ciudadanos de la democracia plena que aún está por advenir, en lugar de la capacidad para captar la verdad. No es una cuestión de *Letztbegründung*, sino de volver a describir la humanidad y la historia en términos que hagan que la democracia

---

pienso que sería justo responder que, en 1776, el 'nosotros' relevante no era el pueblo norteamericano, sino Jefferson y algunos de sus amigos, tan imaginativos como él.

parezca deseable. Si se considera que esa descripción es mera 'retórica' y no un 'argumento', agregaría que no es más retórica que el intento de mis oponentes de describir el discurso y la comunicación en términos que hacen que la democracia parezca vinculada con la naturaleza intrínseca de la humanidad.

III. Verdad y justificación

Hay muchos usos de la palabra 'verdad', pero el único que no puede ser eliminado de nuestra práctica lingüística con relativa facilidad es el uso precautorio.[12] Es el uso que hacemos de la palabra cuando contrastamos justificación y verdad y decimos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera. Fuera de la filosofía, se recurre a este uso precautorio para contrastar públicos menos informados y públicos más informados, públicos del pasado y públicos del futuro. En contextos no filosóficos, el fin de contrastar verdad y justificación es, simplemente, recordarse a uno mismo que puede haber objeciones (que surjan de datos recientemente descubiertos, o de hipótesis explicativas más ingeniosas, o de un cambio en el vocabulario empleado para describir los objetos en cuestión) que no se le han ocurrido a nadie todavía. Hacemos esta especie de gesto hacia un futuro

[12] Véanse, acerca de este punto, las páginas iniciales de mi «Pragmatism, Davidson and Truth», en *Objectivity, Relativism and Truth*. Lo que allí llamo los usos 'como aval' y 'desentrecomillador' de lo 'verdadero' puede ser fácilmente parafraseado en términos que no incluyan 'verdadero'.

impredecible cuando, por ejemplo, decimos que nuestras creencias morales y científicas de la actualidad pueden parecerles tan primitivas a nuestros descendientes remotos como las de los antiguos griegos nos parecen a nosotros.

Mi premisa básica —solamente es posible trabajar por lo que se puede reconocer— es un corolario del principio de James de que una diferencia debe entrañar diferencia en la práctica antes de que valga la pena discutirla. La única distinción entre verdad y justificación que establece tal diferencia es, en mi perspectiva, la distinción entre público antiguo y público nuevo. Así pues, tomo la apropiada actitud pragmatista hacia la verdad potencial: ya no es necesario tener una teoría filosófica sobre la naturaleza de la verdad, o el sentido de la palabra 'verdad', como tener una acerca de la naturaleza del peligro, o el sentido de la palabra 'peligro'. La razón principal por la que tenemos en la lengua una palabra como 'peligro' es alertar a las personas, prevenirlas de que quizá no han considerado todas las consecuencias de la acción que se proponen. Nosotros, los pragmatistas, pensamos que las creencias son hábitos de acción, en lugar de intentos de correspondencia con la realidad, y vemos el uso precautorio de la palabra 'verdadero' como marca de una clase especial de peligro. La usamos para recordarnos que puede haber personas que en diferentes circunstancias —frente a públicos futuros— no sean capaces de justificar la creencia que hemos justificado triunfalmente ante todos los públicos que hemos encontrado.

Dada esta visión pragmatista de la distinción verdad-justificación, ¿qué sucede con la pretensión de que todos los seres humanos desean la ver-

dad? Esta pretensión implica una ambigüedad entre la afirmación de que todos ellos desean justificar sus creencias ante otros, aunque no necesariamente ante todos los demás seres humanos, y la afirmación de que todos quieren que sus creencias sean verdaderas. La primera afirmación es inobjetable y la segunda dudosa, pues la única interpretación alternativa que los pragmatistas podemos dar a la segunda afirmación es que a todos los seres humanos les preocupa el peligro de que algún día aparezca un público ante el cual alguna de sus creencias justificadas en la actualidad no pueda justificarse.

Sin embargo, en primer lugar, el mero falibilismo no es lo que quieren los filósofos que esperan hacer que la noción de verdad sea relevante para la política democrática. En segundo lugar, tal falibilismo no es, de hecho, una característica de todos los seres humanos. Predomina mucho más entre los habitantes de las sociedades ricas, seguras, tolerantes e inclusivistas que en otros medios. Se trata de personas educadas para pensar que pueden estar equivocadas: que hay quienes pueden estar en desacuerdo con ellas, y cuyos desacuerdos necesitan ser tomados en cuenta. Si se favorece la política democrática, se querrá, desde luego, alentar el falibilismo. Pero hay otros caminos para hacerlo, además de insistir en la diferencia entre el carácter condicionado de la justificación y el carácter incondicionado de la verdad. Por ejemplo, se puede insistir en el triste hecho de que muchas comunidades del pasado traicionaron sus propios intereses porque estaban demasiado seguras de sí mismas, y no pudieron atender a las objeciones planteadas por los de afuera.

Además, deberíamos distinguir entre falibilismo y escepticismo filosófico. El falibilismo no tiene nada en particular que ver con la búsqueda de universalidad e incondicionalidad; el escepticismo, sí. Generalmente, no se entrará a la filosofía a menos que se esté impresionado por la clase de escepticismo que se encuentra en las *Meditaciones* de Descartes, la clase de escepticismo que dice que la mera posibilidad de error acaba con toda pretensión de conocimiento. No muchas personas hallan interesante esta clase de escepticismo, pero aquellas que lo hacen se preguntan: ¿Hay algún modo de asegurarnos contra las creencias que pueden ser injustificables para algún futuro público? ¿Hay algún modo de asegurarnos de que tenemos creencias justificables para todos y cada uno de los públicos?

La pequeña minoría que encuentra interesantes estas preguntas está casi enteramente constituida por profesores, y se divide en tres grupos.

1. Los escépticos como Stroud dicen que el argumento cartesiano del sueño es irrefutable; para los escépticos, siempre hay un público —el futuro yo que ha despertado del sueño— que no quedará satisfecho con ninguna justificación ofrecida por nuestro yo presente y posiblemente soñador.
2. Los fundacionalistas como Chisholm dicen que, aunque ahora estemos soñando, no podemos estar equivocados respecto de *ciertas* creencias.
3. Los coherentistas como Sellars dicen que «todas nuestras creencias están disponibles, pero no todas al mismo tiempo».

Los pragmatistas, influidos por las críticas de Peirce a Descartes, pensamos que tanto los escépticos como los fundacionalistas fueron inducidos al

error por la descripción de las creencias como intentos de representar la realidad, y por la idea asociada de que la verdad es una cuestión de correspondencia con la realidad. Así pues, somos coherentistas.[13] Pero los coherentistas estamos divididos en cuanto a qué es lo que se necesita decir sobre la verdad, si es que hace falta decir algo. Pienso que, una vez que se ha explicado la distinción entre justificación y verdad, y, por ende, entre justificabilidad presente y futura, queda poco más para decir. Mis colegas coherentistas —Apel, Habermas y Putnam— consideran, como Peirce, que hay mucho más para decir, y que decirlo es importante para la política democrática.[14]

[13] Ser coherentista en este sentido no significa necesariamente tener una teoría de la coherencia de la verdad. El repudio de Davidson a esta etiqueta para su enfoque —etiqueta que él previamente había aceptado— es corolario de su afirmación de que no puede haber definición del término «verdadero-en-L» para L variable. La visión actual de Davidson, con la que acuerdo, es que «[N]o deberíamos decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertibilidad garantizada, asertibilidad idealmente justificada, lo que es aceptado en la conversación de la gente correcta, lo que la ciencia terminará por sostener, lo que explica la convergencia en teorías únicas en ciencias, o el éxito de nuestras creencias comunes. En la medida en que el realismo y el antirrealismo dependen de uno u otro de estos enfoques de la verdad, tendríamos que negarnos a suscribir alguno» («The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, vol. 87, 1990, pág. 309).

[14] También Davidson piensa que hay más para decir, pero la clase de cosas que él quiere decir es, tal como lo veo, irrelevante para la política. En lo que sigue me inspiro en Davidson, pero postergo el análisis de la afirmación de la pág. 326 de «The Structure and Content of Truth» acerca de que «la base conceptual del entendimiento es una teoría de la verdad», en el sentido de una «teoría de la verdad» según la cual hay una para cada lenguaje. Esta afirmación me parece distinta de la

IV. «Validez universal» y «trascendencia del contexto»

Putnam, Apel y Habermas toman de Peirce una idea que rechazo: la idea de convergencia en la Verdad Única.[15] En lugar de sostener esta idea porque la realidad es Una, y la verdad se corresponde con esa Realidad Unica, los peirceanos sostienen que la idea de convergencia está contenida

---

que cito más adelante, acerca de que «la fuente última, tanto de la objetividad como de la comunicación», es lo que Davidson llama 'triangulación'. No estoy seguro de si hay un motivo, aparte del respeto por la memoria de Tarski, para que una teoría que codifica los resultados de esa triangulación deba ser descripta como una teoría de la *verdad*, en lugar de la conducta de cierto grupo de seres humanos.

[15] Putnam ha repudiado algunas veces esta tesis de la convergencia (véase *Realism with a Human Face*, pág. 171, sobre Bernard Williams), pero (conforme lo sostengo en mi «Putnam and the Relativist Menace») no creo que pueda conciliar este repudio con su noción de «asertibilidad ideal». Tal como lo veo, el único sentido en el cual la Verdad es Unica es que, si el proceso de desarrollo de nuevas teorías y nuevos vocabularios está obstruido, y hay un acuerdo sobre los objetivos que una creencia debe cumplir —esto es, sobre las necesidades que deben satisfacer las acciones dictadas por esa creencia—, entonces se desarrollará un consenso acerca de qué candidato de una lista finita debe ser adoptado. Esta generalización sociológica, que está sujeta a numerosas y obvias restricciones, no debe ser confundida con un principio metafísico. El problema con la idea de convergencia al final de la indagación, de acuerdo con lo que han señalado muchos críticos (especialmente Michael Williams), radica en que resulta difícil imaginar una época en la cual sería deseable dejar de desarrollar nuevas teorías y nuevos vocabularios. Según ha observado Davidson, el argumento de la «falacia naturalista» de Putnam se aplica tanto a su teoría de la «aceptabilidad ideal» como a cualquier otra teoría de la verdad.

en los presupuestos del discurso. Todos concuerdan en que el motivo principal por el que la razón no puede ser naturalizada es que la razón es normativa y las normas no pueden naturalizarse. Sin embargo, dicen, podemos dar cabida a la normativa sin volver a la idea tradicional de una función de correspondencia con la naturaleza intrínseca de la Realidad Unica. Lo hacemos atendiendo al carácter universalista de los presupuestos idealizantes del discurso. Esta estrategia tiene la ventaja de dejar a un lado las cuestiones metaéticas sobre la existencia de una realidad moral a la cual nuestros juicios morales podrían aspirar a corresponder, como nuestra ciencia física supuestamente corresponde a la realidad física.[16]

Habermas dice que toda pretensión de validez tiene «un momento trascendente de validez universal [que] hace estallar todo provincianismo», además de su rol estratégico en determinada discusión vinculada al contexto. Tal como lo veo, la única verdad en esta idea es que muchas pretensiones de validez provienen de personas que estarían dispuestas a defender sus afirmaciones ante un público diferente de aquel al que se están dirigiendo actualmente. (Desde luego, no todas las aserciones son de este tipo; los abogados, por ejemplo, son conscientes de que adaptan sus afirmaciones para adecuarse al contexto típico de una jurisprudencia en extremo local.) Pero la disposición a tomar en consideración públicos nuevos y no fami-

[16] «La razón comunicativa se extiende en todo el espectro de pretensiones de validez: las pretensiones de verdad proposicional, sinceridad y corrección normativa» (Habermas, *Between Facts and Norms*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, pág. 5).

liares es una cosa, y hacer estallar el provincianismo es otra.

La doctrina de Habermas sobre un «momento trascendente» me parece que reúne una loable disposición a intentar algo nuevo y una fanfarronada. Decir: «Trataré de defender esto contra todos» es a menudo, dependiendo de las circunstancias, una actitud loable. Empero, decir: «Puedo defender con éxito esto contra todos» es tonto. Tal vez podamos, pero no estaremos en posición de pretenderlo más de lo que el campeón de pueblo puede pretender que le ganará al campeón mundial. La única clase de situación donde estaríamos en posición de decir lo segundo es aquella en que las reglas del juego argumentativo están acordadas de antemano —como en la matemática 'normal' (opuesta a la 'revolucionaria'), por ejemplo—. Pero en la mayoría de los casos, incluyendo las afirmaciones morales y políticas en las que Habermas está tan interesado, no hay tales reglas. La noción de dependencia del contexto tiene un claro sentido en los casos mencionados —en los tribunales provinciales y en los juegos de lenguaje, como la matemática normal, que están regulados por convenciones claras y explícitas—. Para la mayoría de las aserciones, sin embargo, ni la dependencia del contexto ni la 'validez universal' tienen sentido. Para aserciones como «Clinton es el mejor candidato», «Alejandro es anterior a César», «El oro es insoluble en ácido clorhídrico», es difícil ver por qué tendría que preguntarme: «Mi afirmación, ¿es universal o depende del contexto?». En la práctica, no hay diferencias cuando se opta por una alternativa o la otra.

Respecto de esta distinción entre lo dependiente del contexto y lo universal, Habermas plantea

un análogo que puede parecer más relevante en la práctica. Este análogo es lo que él llama «la tensión entre la facticidad y la validez». Habermas considera que esta tensión es un problema filosófico central, y dice que es responsable de muchas de las dificultades que se presentan al teorizar la política democrática.[17] Piensa que un rasgo distintivo y valioso de su teoría de la acción comunicativa es que «ya absorbe la tensión entre facticidad y validez en sus conceptos fundamentales».[18] Lo hace al distinguir entre el uso 'estratégico' del discurso y el «uso del lenguaje orientado a alcanzar el entendimiento».[19] Esta última distinción puede parecer la que estamos buscando: aquella que nos permite interpretar la distinción entre dependencia del contexto y universalidad de una manera que tenga consecuencias en la práctica.

Tal como veo las cosas, sin embargo, la distinción entre el uso estratégico y el uso no estratégico del lenguaje es apenas la distinción entre los casos en los cuales lo único que nos importa es convencer a los demás y aquellos en los cuales esperamos aprender algo. En este último conjunto de casos, estamos dispuestos a deponer nuestras opiniones presentes si oímos algo mejor. Estos casos son dos extremos de un espectro, en uno de los cuales usaremos cualquier truco sucio (mentir, *omissio veri*, *suggestio falsi*, etc.) para convencer. En el otro extremo, les hablamos a los demás como nos hablamos a nosotros mismos cuando estamos más cómodos, cuando somos más reflexivos y más curio-

[17] Habermas, *Between Facts and Norms*, pág. 6.
[18] Habermas, *Between Facts and Norms*, pág. 8.
[19] Habermas, *Between Facts and Norms*, pág. 8.

sos. La mayor parte del tiempo estamos en algún lugar entre ambos extremos.

Mi problema es que no veo que los dos extremos tengan algo en particular que ver con la distinción entre dependencia del contexto y universalidad. «La pura búsqueda de la verdad» es un nombre tradicional para la clase de conversación que tiene lugar en uno de los extremos de este espectro. Pero no veo cómo esa clase de conversación se relaciona con la universalidad o con la incondicionalidad. Es «no estratégica» en el sentido de que esas conversaciones presuponen algo que no está presupuesto en las aserciones que hago cuando estoy en el otro extremo del espectro.

Sin embargo, Habermas piensa que, a menos que reconozcamos que «las pretensiones de validez planteadas *hic et nunc* y que apuntan al reconocimiento o la aceptación intersubjetivos pueden, al mismo tiempo, superar los estándares locales para adoptar las posiciones sí/no», no veremos que «este momento trascendente, por sí solo, distingue las prácticas de justificación orientadas a las pretensiones de verdad de otras prácticas que están reguladas únicamente por la convención social».[20] Este pasaje es un buen ejemplo de lo que me parece el indeseable compromiso de Habermas con la distinción logocéntrica entre opinión y conocimiento —una distinción entre la mera obediencia a *nomoi*, aun el tipo de *nomoi* que podría encontrarse en una sociedad democrática utópica, y la clase de relación *physei* con la realidad que proporciona la aprehensión de la verdad—. Tanto la distinción entre opinión-conocimiento como entre

[20] Habermas, *Between Facts and Norms*, pág. 15.

nomos-physis nos parecen, a los deweyanos como yo, remanentes de la obsesión de Platón con la clase de certeza encontrada en las matemáticas y, más generalmente, con la idea de que lo universal, por ser de alguna manera eterno e incondicionado, proporciona en cierto modo un escape de lo que es particular, temporal y condicionado.

A mi entender, en este pasaje, Habermas está utilizando la expresión «prácticas de justificación orientadas a las pretensiones de verdad» para referirse al extremo más agradable del espectro que describí anteriormente. Pero, desde mi punto de vista, la verdad no tiene nada que ver con ello. Estas prácticas no trascienden la convención social. Antes bien, están reguladas por ciertas convenciones sociales *particulares*: las de una sociedad aún más democrática, tolerante, acomodada, rica y diversa que la nuestra —una en la cual el inclusivismo esté inscripto en el sentido de identidad moral de cada uno—. Estas son también las convenciones de ciertas partes afortunadas de la sociedad contemporánea; por ejemplo, los seminarios en la universidad, los campamentos de verano para intelectuales, entre otras.[21]

Tal vez la diferencia de mayor envergadura entre Habermas y yo es que los pragmatistas como yo simpatizamos con los pensadores antimetafísicos, 'posmodernos', que él critica cuando sugieren que la idea de una distinción entre práctica social y lo que trasciende esa práctica es un remanente indeseable del logocentrismo. Foucault y Dewey pueden estar de acuerdo en que, sea o no una cues-

[21] Por razones davidsonianas, preferiría la voz 'prácticas' a 'convenciones', pero aquí las trataré como si fueran sinónimos.

tión de 'poder', la indagación nunca trasciende la práctica social. Ambos dirían que lo único que trasciende una práctica social es otra práctica social, así como lo único que puede trascender al público actual es un público futuro. Del mismo modo, lo único que puede trascender una estrategia discursiva es otra estrategia discursiva, que apunte a objetivos diferentes y mejores. Pero, dado que no sé cómo se apunta a ello, no creo que la 'verdad' designe esas metas. Y no me parece que pueda ser de ayuda agregar 'verdad' o 'universalidad' o 'incondicionalidad' a nuestra lista de metas, pues no veo qué podríamos hacer diferente si recurriéramos a tales agregados.

En este punto, puede parecer que la diferencia entre Habermas y yo no tiene consecuencias en la práctica: ambos tenemos las mismas utopías en mente, y ambos nos comprometemos en el mismo tipo de política democrática. Entonces, ¿por qué perder tiempo discutiendo sobre si de las prácticas de comunicación utópicas debe decirse que están o no «orientadas a la verdad»? La respuesta es que Habermas considera que esto tiene consecuencias prácticas, porque logra hacer un movimiento argumentativo que no es franco para mí: logra acusar a sus oponentes de autocontradicción performativa. Habermas piensa que «el discurso universal de una comunidad interpretativa ilimitada» es «inevitablemente asumido» por cualquiera que entre en la discusión, incluso por mí. Sostiene: «Aun si estos presupuestos tienen un contenido *ideal* que sólo puede ser satisfecho aproximadamente, todos los participantes deben aceptarlos *de facto* siempre que afirmen o nieguen de algún modo la verdad de un enunciado y quieran entrar en la ar-

gumentación justificando esa pretensión de validez».[22]

Pero, ¿qué sucede con alguien consternado (como lo son muchos administradores de universidades norteamericanas) por las convenciones sociales de las mejores partes de las mejores universidades —lugares donde aun las afirmaciones más paradójicas y poco prometedoras son seriamente discutidas, y en los cuales las feministas, los ateos, los homosexuales, los negros, etc., son tomados seriamente como iguales morales y compañeros conversacionales—? Según la perspectiva de Habermas, esa persona estaría *contradiciéndose* si ofreciera *argumentos* a los efectos de que esas convenciones fueran reemplazadas por otras, más exclusivistas. En contraste, no puedo decir que el administrador de mente estrecha esté contradiciéndose a sí mismo. Sólo puedo intentar convencerlo de que tenga mayor tolerancia con los habituales medios indirectos: dando ejemplos de las presentes obviedades que fueron alguna vez paradojas, de las contribuciones a la cultura hechas por ateas lesbianas negras, entre otros.[23]

La gran pregunta es si alguien ha sido alguna vez convencido por la acusación de autocontradicción performativa. No creo que haya muchos ejemplos claros de tal acusación que puedan tomarse en serio. Si a un fanático del tipo que describí le decimos que está comprometido a hacer afirmaciones de validez que superen el contexto, a apuntar

[22] Habermas, *Between Facts and Norms*, pág. 16.

[23] No estoy seguro de si, cuando lo hago, Apel y Habermas continuarían considerando que estoy *argumentando* o que he abandonado la argumentación y he caído nuevamente en la orientación estratégica de la sensibilidad.

a la verdad, probablemente esté de acuerdo en que eso es exactamente lo que está haciendo. Si se le dice que no puede hacer esas afirmaciones y seguir rechazando las paradojas o las personas que quiere rechazar, probablemente no entienda el planteo. Dirá que las personas que alegan semejantes paradojas están demasiado locas como para discutir con ellas o acerca de ellas, que las mujeres tienen una visión distorsionada de la realidad, o algo similar. Pensará que tomar esas paradojas y esas personas seriamente es irracional o inmoral, o ambas cosas.[24]

No puedo ver gran diferencia entre la reacción del fanático ante mí y Habermas, y mi reacción y la de Habermas ante él. No puedo ver que la «razón comunicativa» favorezca nuestras reacciones en lugar de las de él. Esto es así pues no veo por qué el término 'razón' no está tan disponible para

[24] Los duelistas solían decir que algunas personas no eran *satisfaktionsfahig: uno no debía aceptar si era desafiado por ellas.* Necesitamos algunas nociones análogas —para describir a las *personas cuyas demandas de justificación tenemos derecho a rechazar*—. La clase de fanático exclusivista que tengo en mente no piensa que sus propias afirmaciones requieran justificación por parte de la clase equivocada de personas. Pero el fanático no es la única persona que necesita invocar una noción como *Rechtfertigungsempfanglichkeit.* Ninguno de nosotros toma a esos públicos seriamente; todos rechazamos demandas de justificación de determinados públicos por considerarlas una pérdida de tiempo. (Piénsese en el cirujano que se niega a justificar su procedimiento ante los cientistas cristianos, o ante los médicos chinos que prefieren confiar en la acupuntura y la moxibustión.) La gran diferencia entre nosotros y el fanático, como sostendré más adelante, es que él piensa que cuestiones no discursivas como la herencia racial son lo importante en este contexto, mientras que nosotros pensamos que solamente importan las creencias y los deseos.

todos como las expresiones 'libertad académica' o 'moralidad', o 'perverso', ni cómo el coherentismo antifundacionalista que Habermas y yo compartimos puede dar cabida a un interruptor de la conversación no recontextualizable, no relativizable, llamado «autocontradicción performativa». Lo que el fanático y yo hacemos, y pienso que tendríamos que hacer, cuando nos dicen que hemos violado un presupuesto de la comunicación, es regatear acerca del significado de los términos utilizados al afirmar el presupuesto —términos tales como 'verdadero', 'argumento', 'razón', 'comunicación', 'dominación', etc.—.[25]

Con suerte, este regateo derivará en una conversación mutuamente beneficiosa sobre nuestras respectivas utopías —nuestras respectivas ideas acerca de cómo sería una sociedad ideal, que autoriza a un público idealmente competente—. Pero esta conversación no terminará con la reticente aceptación del fanático de que se ha enredado en una contradicción. Aun cuando, *mirabile dictu*, logremos convencerlo de la validez de nuestra utopía, su reacción será lamentar su previa falta de curiosidad e imaginación, antes que lamentar su fracaso en percibir sus propios presupuestos.

[25] El fanático puede no saber cómo hacerlo, pero entonces las convenciones locales que Habermas y yo compartimos sugieren que nosotros, los filósofos, debemos intervenir y ayudarlo —ayudarlo a construir significados para esos términos que se incorporarán en su perspectiva exclusivista, así como mi perspectiva inclusivista y la de Habermas están incorporadas en nuestro uso de esos términos—.

V. Independencia del contexto sin convergencia: la perspectiva de Albrecht Wellmer

Concuerdo con Apel y Habermas en que Peirce estaba en lo cierto cuando nos decía que habláramos sobre el discurso y no sobre la conciencia, pero considero que el *único* ideal presupuesto por el discurso es el de ser capaz de justificar nuestras creencias ante un público *competente*. Como coherentista, pienso que si podemos lograr el acuerdo de otros miembros de ese público acerca de lo que debe hacerse, entonces, no tendremos que preocuparnos por la relación con la realidad. Pero todo depende de lo que constituye un público competente. A diferencia de Apel y Habermas, la moraleja que extraigo de Peirce es que los filósofos que estamos involucrados en la política democrática deberíamos dejar en paz la verdad como tópico sublime e indiscutible, y volvernos, antes bien, a la cuestión de cómo persuadir a las personas para que sean más amplios el público que consideran competente y la comunidad de justificación que consideran relevante. Este proyecto no solamente es relevante para la política democrática: *es* en gran medida política democrática.

Apel y Habermas piensan que el pedido de maximizar el tamaño de esa comunidad ya está incluido, por así decirlo, en la acción comunicativa. Es el valor efectivo de su afirmación de que toda aserción pretende validez universal.[26] Albrecht

[26] La finalidad de hablar sobre validez universal, en lugar de hablar sobre la verdad, parece ser evitar la pregunta acerca de si los juicios éticos y estéticos tienen valor de verdad. Duda

Wellmer, quien, como yo, rechaza el convergentismo que Habermas y Apel comparten con Putnam, acepta, sin embargo, que nuestras pretensiones de verdad «trascienden el contexto —el contexto local o cultural— en el cual son planteadas».[27] Opone esta afirmación a mi propio etnocentrismo, e interpreta este último como negador de ciertas cosas que él considera importante afirmar; en particular, que «los argumentos para sostener y desarrollar críticamente los principios y las instituciones de las democracias liberales» son 'buenos argumentos',[28] aunque no convenzan a todos.

Mi problema con Wellmer, Apel y Habermas es que no veo cuál podría ser la fuerza pragmática de decir que un argumento que, como la mayoría de los demás argumentos, convence a determinadas personas y no a otras, es un «buen argumento». Se parece a decir que una herramienta que, como todas las herramientas, es útil para determinados propósitos pero no para otros, es una buena herramienta. Imagínese al cirujano diciendo, después de un infructuoso intento de cavar un túnel con un bisturí para escapar de su celda en prisión: «Y, sin embargo, es una buena herramienta». Luego, imagíneselo diciendo, después de tratar infructuosa-

---

que sólo se plantea entre los representacionalistas, quienes piensan que para 'volver' verdad los juicios veritativos tiene que haber un objeto. Los no representacionalistas como Davidson y como yo, y aun los cuasi-representacionalistas como Putnam, estamos perfectamente satisfechos de pensar que «El amor es mejor que el odio» tiene tantos méritos para el valor de verdad como «La energía siempre es igual a la masa por la velocidad de la luz al cuadrado».

[27] Albrecht Wellmer, *Endgames: the Irreconcilable Nature of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, pág. 150.

[28] *Endgames*, pág. 151.

mente de convencer a sus guardias de que lo dejen escapar para que él pueda reasumir su posición como líder de la resistencia: «Sin embargo, eran buenos argumentos».

Mi problema se agudiza cuando me pregunto si mis pretensiones de verdad «trascienden mi contexto cultural local». No tengo una idea clara sobre si lo hacen o no, porque no puedo ver qué significa «trascendencia» en este caso. No puedo siquiera ver cuál es la finalidad de considerar que mi aserción «tiene una pretensión de verdad». Cuando creo que *p,* y expreso esta creencia afirmándola en el curso de la conversación, ¿estoy formulando una *pretensión*? ¿Cuál es la fuerza de decir que sí? Decirlo, ¿qué puede agregar a decir que estoy (en términos de Peirce) informando a mi interlocutor acerca de mis hábitos de acción, dándole algunas pistas sobre cómo predecir y controlar mi futura conducta conversacional y no conversacional? Dependiendo de la situación vigente, también puedo invitarlo a estar en desacuerdo conmigo y a informarme acerca de sus diferentes hábitos de acción, sugerirle que estoy preparado para dar razones de mi creencia, que estoy tratando de darle una buena impresión, y mil cosas más. Como nos recuerda Austin, hacemos muchas cosas al emitir una aserción. Todas ellas componen el toma y daca entre el interlocutor y yo. Este toma y daca consiste, *grosso modo*, en ajustar recíprocamente nuestras conductas, en coordinarlas estratégicamente de manera que puedan llegar a ser mutuamente beneficiosas.

Desde luego, si alguien me pregunta, después de haber afirmado *p*, si creo que *p* es verdadero, siempre diré «Sí». Pero me preguntaré, con Witt-

genstein, cuál es la finalidad de la pregunta. ¿Está cuestionando mi sinceridad? ¿Está expresando incredulidad acerca de mi habilidad para ofrecer las razones de mi creencia? Puedo tratar de enderezar las cosas pidiéndole que explique por qué pregunta. Pero si responde: «Simplemente quería estar seguro de que estabas haciendo una afirmación que trasciende el contexto», quedaré perplejo. ¿Acerca de qué quiere estar seguro, exactamente? ¿Cómo sería para mí hacer una aserción *dependiente* del contexto? Desde luego, en el sentido trivial de que una aserción no siempre puede ser oportuna, todas las aserciones son dependientes del contexto. Pero, ¿qué significaría para la proposición afirmada ser dependiente del contexto, a diferencia del acto de habla que es dependiente del contexto?

No estoy seguro sobre el modo en que personas como Habermas y Wellmer, que se han entregado a las teorías de la correspondencia con la verdad y, consecuentemente, no pueden distinguir entre una afirmación para referir un hábito de acción y una afirmación para representar la realidad, pueden trazar esta distinción entre dependencia del contexto e independencia del contexto. Mi mejor conjetura es que, según palabras de Wellmer, creen que «cada vez que planteamos una pretensión de verdad sobre la base de lo que consideramos buenos argumentos o pruebas concluyentes, tomamos las condiciones epistémicas que prevalecen aquí y ahora como ideales, en el sentido de que presuponemos que en el futuro no aparecerá ningún argumento o prueba que ponga en duda nuestra afirmación». O, como también lo expresa Wellmer, «confiar en razones o pruebas como medios conclu-

sivos que excluyen la posibilidad de que se demuestre que son equivocadas en el transcurso del tiempo».[29]

Si esto es lo que constituye una pretensión de verdad que trasciende el contexto, entonces, nunca he planteado ninguna. No sabría cómo excluir la posibilidad que Wellmer describe. Ni tampoco sabría cómo presuponer que en el futuro no aparecerá ningún argumento ni prueba que pueda arrojar dudas sobre mi creencia. Confiando una vez más en el principio pragmatista fundamental de que cualquier distinción tiene que establecer diferencias en la práctica, quiero saber si ese 'excluir' y ese 'presuponer' son cosas que puedo decidir hacer o no hacer. Si lo son, quiero saber más sobre cómo tengo que proceder. De lo contrario, me parecen vacíos.

Puedo explicarme de otra manera y preguntar: ¿Cuál es la diferencia entre un metafísico, comprometido con una teoría de la verdad como correspondencia, que me dice que, lo sepa o no, lo admita o no, mis aserciones equivalen, automáticamente, de grado o no, a una pretensión de representar la realidad de manera exacta, y mis colegas peirceanos, que me dicen que, automáticamente, lo quiera o no, mis aserciones equivalen a una exclusión de posibilidades, o a una presuposición acerca de lo que persistirá en el futuro? En ambos casos, se me dice que presupongo algo que, aun después de considerable reflexión, no pienso que crea. Pero la noción de 'presuposición', cuando se extiende a las creencias que quien presupone niega categóricamente, se vuelve difícil de distinguir de la noción

[29] *Endgames*, pág. 142.

de «redescripción de la persona A en términos de la persona B». Si A puede explicar en sus propios términos qué está haciendo y por qué lo hace, ¿qué derecho tiene B para seguir diciendo: «No, lo que A *realmente* está haciendo es. . .»? En este caso, los deweyanos pensamos que tenemos un medio muy bueno para describir nuestra propia conducta —conducta que Habermas aprueba— de modo de evitar expresiones como 'universal', 'incondicional' y 'trascendencia'.

Me parece que está en el espíritu de la crítica de Peirce a la «duda imaginaria» de Descartes plantear la pregunta sobre si no estamos lidiando aquí con una «trascendencia imaginaria» —una especie de respuesta imaginaria a una duda igualmente irreal—. La duda real, afirma Peirce, se produce cuando se encara alguna dificultad concreta al actuar de acuerdo con el hábito que es esa creencia. (Tal dificultad puede ser, por ejemplo, tener que dejar de creer en alguna proposición relevante pero conflictiva.) Diría que la trascendencia real ocurre cuando digo: «Estoy preparado para justificar esta creencia no sólo ante las personas que comparten las siguientes premisas conmigo, sino ante muchas otras que no comparten esas premisas pero sí comparten ciertas otras».[30] La pregunta acer-

[30] Considérese a un abogado que les dice a sus clientes, funcionarios de una corporación multinacional: «Me temo que mi dictamen se basa en una aberración del *Código Napoleón*. Así que, aunque en Francia, Costa de Marfil y Luisiana tengamos un caso ganador, no puedo hacer nada por ustedes en los tribunales de, por ejemplo, Gran Bretaña, Alemania, Ghana o Massachusetts». Sus clientes consultarán a otro abogado, mejor, que les diga: «Puedo trascender *eso*; tengo un argumento que funcionará en los tribunales de todos los países, excepto Japón y Brunei».

ca de si estoy preparado es una cuestión práctica y concreta, cuya respuesta determino, por ejemplo, a través de la previsión imaginativa de las respuestas de otros diversos públicos a mi aserción *p*, y mi conducta subsiguiente.

Pero esos experimentos sobre la imaginación, obviamente, tienen límites. No puedo imaginarme defendiendo mi aserción ante *cualquier* público *posible*. En primer lugar, habitualmente puedo pensar en el público respecto del cual será inútil tratar de justificar mi creencia. (Tratar de defender creencias sobre la justicia ante Atila, o sobre trigonometría ante niños de tres años.) En segundo lugar, ningún buen pragmatista usaría nunca la expresión «todo posible. . .». Los pragmatistas no saben cómo imaginar o descubrir los límites de la posibilidad. Por cierto, no podemos figurarnos cuál podría ser el sentido de intentar tales hazañas. ¿Bajo qué circunstancias concretas sería importante considerar la diferencia entre «todo X en el que puedo pensar» y «todo X»?[31] ¿Cómo podría

[31] Esta pregunta retórica puede ser contestada diciendo: es importante en matemáticas. En matemáticas no sólo estamos diciendo que todos los triángulos euclidianos trazados hasta ahora tienen ángulos interiores que suman 180 grados, sino que ese es el caso para todos los triángulos. Pero, como nos lo recuerda Wittgenstein en *Remarks on the Foundations of Mathematics*, el valor efectivo de esta afirmación en el examen del reino de las posibilidades consiste apenas en que uno no tratará de justificar determinadas afirmaciones ante determinadas personas: no se discute sobre geometría euclidiana con personas que intentan descubrir la cuadratura del círculo. Una vez que, siguiendo a Quine y el último Wittgenstein, abandonamos las distinciones sintético-analítico y lenguaje-hecho, no podemos estar tan cómodos con la distinción entre «todo posible X» y «todos los posibles X hasta el presente» como lo estuvimos otrora.

esta distinción determinar una diferencia en la práctica?

Concluyo que el camino de Wellmer para distinguir entre afirmaciones dependientes del contexto y afirmaciones independientes del contexto no puede ser plausible, al menos para los pragmatistas. Dado que no puedo pensar en un camino mejor, considero que deberíamos preguntar por qué Wellmer, Apel y Habermas piensan que vale la pena establecer esa distinción. La respuesta obvia es que quieren evitar el 'relativismo' que supuestamente entraña el contextualismo. Vuelvo ahora, pues, hacia lo que Wellmer llama «la antinomia de la verdad»[32], la colisión entre intuiciones relativistas y absolutistas.

VI. ¿Deben los pragmatistas ser relativistas?

En el comienzo de su «Truth, Contingency and Modernity»», Wellmer escribe lo siguiente:

«Si hay un desacuerdo irresoluble acerca de la posibilidad de justificar las pretensiones de verdad, acerca de los estándares de argumentación o del apoyo de la prueba, por ejemplo, entre miembros de diferentes comunidades lingüísticas, científicas o culturales, ¿puedo seguir suponiendo que *hay* —en algún lugar— estándares *correctos*, criterios *acertados*; en resumen, que hay una verdad *objetiva* al respecto? ¿O debería más bien pensar que la verdad es 'relativa' a las culturas, lenguajes, co-

[32] *Endgames*, pág. 138.

munidades, o aun a las personas? Mientras el relativismo (la segunda alternativa) parece ser inconsistente, el absolutismo (la primera) parece implicar postulados metafísicos. Llamaré a esto la antinomia de la verdad. En las décadas recientes se ha desarrollado un abundante trabajo filosófico de importancia para resolver esta antinomia de la verdad, tanto buscando mostrar que el absolutismo no necesita ser metafisico como buscando mostrar que la crítica al absolutismo no conduce al relativismo».[33]

Mi problema con la antinomia de Wellmar es que no pienso que negar la existencia de «estándares *correctos*» conduzca a nadie a decir que la *verdad* (opuesta a la justificación) es 'relativa' a algo. Según lo veo, nadie creería que la crítica del absolutismo conduce al relativismo, a menos que pensara que la única razón para justificar nuestras creencias ante los otros es que tal justificación hace más verosímil la veracidad de estas.

En otro lugar sostuve que no hay razón para pensar que esa justificación aumenta la verosimilitud.[34] Empero, no pienso que esto sea motivo de preocupación, pues no creo que la práctica de justificar nuestras creencias requiera justificación. Si estoy en lo cierto cuando digo que la única función indispensable de la palabra 'verdadero' (o cualquier otro término normativo indefinible, como 'bueno' o 'correcto') es alertar, prevenir, contra el peligro como un gesto hacia situaciones imprede-

[33] *Endgames*, págs. 137-8.

[34] Véase «Is Truth a Goal of Inquiry?: Donald Davidson versus Crispin Wright», reeditado en mi *Truth and Progress*.

cibles (público futuro, dilemas morales futuros, etc.), entonces, no tiene demasiado sentido preguntar si la justificación lleva o no a la verdad. La justificación ante públicos más amplios entraña un riesgo cada vez menor de refutación y, por tanto, una necesidad cada vez menor de advertencia. («Si los convencí *a ellos*», nos decimos con frecuencia, «tendría que ser capaz de convencer *a cualquiera*».) Pero uno sólo diría que tal cosa conduce a la *verdad* si pudiera de algún modo proyectarse de lo condicionado a lo incondicionado —desde todos los imaginables hasta todos los posibles públicos—.

Esta proyección tiene sentido si uno cree en la convergencia, pues, para esta creencia, el espacio de las razones es finito y estructurado, de modo que, cuanto más amplio es el público satisfecho, mayor cantidad de elementos de un conjunto finito de posibles objeciones quedan eliminados. Uno se sentirá alentado a ver el espacio de las razones de esta manera si es representacionalista, porque verá la realidad (o, al menos, la porción espacio-temporal de ella relevante para la mayoría de las preocupaciones humanas) como finita y como si nos sacara constantemente del error y nos llevara a la verdad, desalentando las representaciones imprecisas de ella y, por ende, produciendo representaciones cada vez más precisas.[35] Pero si uno no toma el conocimiento como la representación pre-

[35] Esta metáfora de ser empujado hacia las verdades por objetos suena menos plausible en la ética y la estética que en la física. Es por ello que los representacionalistas suelen ser 'antirrealistas' respecto de las primeras, y a menudo se reservan la noción de hacedores de verdad para las partículas elementales, que parecen disparadores más plausibles que los valores morales o estéticos.

cisa de la realidad, ni la verdad como correspondencia con la realidad, entonces, es más difícil ser convergentista, y más difícil pensar que el espacio de las razones es finito y estructurado.

Wellmer quiere, me parece, proyectarse desde lo condicionado (nuestras diversas experiencias exitosas en la justificación de nuestras creencias) a lo incondicionado (la verdad). La gran diferencia entre Wellmer y yo es que pienso que la respuesta a su pregunta: «¿Nuestros principios democráticos y liberales definen sólo *uno* de los posibles juegos de lenguaje entre otros?» es un «Sí» categórico. Wellmer, sin embargo, dice que «un 'No' *moderado* puede justificarse, y por justificación entiendo aquí no la justificación *para nosotros*, sino una justificación, *punto*».[36]

Tal como lo veo, la idea misma de «justificación, *punto*» compromete a Wellmer con la tesis de que el espacio lógico de las razones es finito y estructurado. Por ende, lo instaría a abandonar la última tesis por las mismas razones que abandonó el convergentismo de Apel y Habermas. Pero, curiosamente, estas razones son casi las mismas que proporciona para dar el «'No' moderado». Su argumento central en defensa de esta respuesta es uno que acepto vivamente, a saber: que la idea misma de juegos de lenguaje incompatibles, y quizá recíprocamente ininteligibles, es una ficción inútil, y que, en los casos reales, los representantes de diferentes tradiciones y culturas siempre pueden encontrar un camino para debatir sus diferencias.[37] Concuerdo enteramente con Wellmer en que «la

[36] *Endgames*, pág. 148.

[37] Esto es lo que señala Davidson en «The Very Idea of a Conceptual Scheme».

racionalidad —en todos los sentidos relevantes de la palabra— no puede terminar en la frontera de juegos de lenguaje cerrados (dado que no existe tal cosa)».[38]

Nuestro desacuerdo comienza cuando, después de un punto y coma, Wellmer termina su oración diciendo: «pero, luego, la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con pretensiones de verdad que trascienden el contexto —el contexto local o cultural— *en* el cual son planteadas y en el cual pueden ser justificadas». Yo habría terminado esa misma oración diciendo: «pero, luego, la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con la afirmación de que una sociedad liberal y democrática puede reunir, incluir, todo tipo de *ethnoi* diversos». No veo forma de llegar de la premisa de que no hay cosas tales como estándares de argumentos mutuamente ininteligibles a la conclusión de que las afirmaciones de las sociedades democráticas son «trascendentes al contexto».

Este es un modo de resumir la diferencia entre Wellmer y yo: coincidimos en que una de las razones para preferir las democracias es que nos permiten construir contextos de discusión siempre mayores y mejores. Pero me detengo allí, y Wellmer sigue. Agrega que esta razón no es únicamente una justificación de la democracia *para nosotros*, sino «una justificación, *punto*». Piensa que «los principios democráticos y liberales de la modernidad», «contra lo que piensa Rorty», deberían ser «comprendidos en un sentido universalista».[39]

[38] *Endgames*, pág. 150.
[39] *Endgames*, pág. 152.

Mi problema, desde luego, es que no tengo la opción de comprenderlos de ese modo. Los pragmatistas como yo no podemos saber si estamos comprendiendo una justificación como «justificación para nosotros» únicamente o como «justificación, *punto*». Esto me parece similar a tratar de decidir si pienso que mi bisturí, o mi computadora, es «una buena herramienta para esta tarea» o «una buena herramienta, *punto*».

Al respecto, sin embargo, uno podría imaginar a Wellmer replicando: «Entonces, peor para el pragmatismo. Cualquier perspectiva que nos haga incapaces de comprender una distinción que todos los demás comprenden debe de tener algo equivocado». Mi refutación sería la siguiente: sólo tenemos derecho a esa distinción si podemos sostenerla con una distinción entre lo que nos parecen buenas razones a nosotros y lo que le parecen buenas razones para algo similar a un ahistórico tribunal kantiano de la razón. Pero estamos privados de *esa* posibilidad cuando dejamos de creer en el convergentismo y, por tanto, abandonamos el sustituto no metafísico de ese tribunal —o sea, la idealización llamada «situación de comunicación no distorsionada»—.

Concuerdo con Wellmer en considerar que «las instituciones democráticas y liberales son las únicas en las cuales el reconocimiento de la contingencia podría coexistir con la reproducción de su propia legitimidad»,[40] al menos si uno piensa que «reproducir su propia legitimidad» significa algo así como «hacer que la perspectiva propia sobre la situación de los seres humanos en el universo sea

[40] *Endgames*, pág. 152.

consistente con la práctica política». Pero no pienso que el reconocimiento de la contingencia sirva como «justificación, *punto*» para las políticas democráticas, porque no me parece que funcione como dice Wellmer: en otras palabras, que «destruye las bases intelectuales del dogmatismo, el fundacionalismo, el autoritarismo y la desigualdad moral y legal».[41]

Esto es así pues no pienso que el dogmatismo ni la desigualdad moral *tengan* «bases intelectuales». Si soy un fanático partidario de la desigualdad de los negros, las mujeres y los homosexuales respecto de los varones heterosexuales, no necesariamente tengo que recurrir a la negación de la contingencia invocando una teoría metafísica sobre la naturaleza verdadera de los seres humanos. Podría hacerlo, pero también sería posible, en lo atinente a la filosofía, ser un pragmatista. Un fanático y yo podemos decir la misma cosa foucaultiana/nietzscheana: que la única cuestión real es la del poder, la pregunta sobre cuál de las comunidades heredará el planeta, si la mía o la de mi oponente. La elección propia de una comunidad con ese fin está vinculada con la percepción propia de lo que es un público competente.[42]

En sí mismo, el hecho de que no haya juegos de lenguaje mutuamente ininteligibles no contribuye

[41] *Endgames*, pág. 152.

[42] Desarrollo este punto con alguna extensión en «Putnam and the Relativist Menace», *Journal of Philosophy*, vol. 90 (septiembre de 1993). Sostengo allí que Putnam y yo tenemos ambos la misma idea sobre lo que consideramos un buen argumento —es decir, uno que satisfaga a un público de liberales moderados como nosotros— y que mi perspectiva, aunque difiere de la de él en que es explícitamente etnocéntrica, no es más 'relativista'.

demasiado a mostrar que las querellas entre racistas y antirracistas, demócratas y fascistas, puedan decidirse sin el recurso a la fuerza. Ambos lados pueden estar de acuerdo en que, aunque comprenden perfectamente bien lo que el otro dice, y comparten opiniones comunes en la mayoría de los temas (incluyendo, tal vez, el reconocimiento de la contingencia), no parece haber perspectivas de llegar a un acuerdo sobre el problema en cuestión. Así, mientras toman las armas, ambos lados dicen «parece que tendremos que batirnos».

A la pregunta de Wellmer acerca de si nuestros «principios democráticos y liberales definen apenas *un* juego de lenguaje político posible entre muchos otros», respondo «sí, si la intención de la pregunta es inquirir si en la naturaleza del discurso hay algo que singulariza este juego en especial». No veo qué otra intención pueda tener esta pregunta, y pienso que tenemos que contentarnos con decir que no hay tesis filosófica, ni sobre la contingencia ni sobre la verdad, que haga algo *decisivo* por la política democrática.

Por 'decisivo' entiendo hacer lo que Apel y Habermas quieren hacer: declarar al antidemocrático culpable de una autocontradicción performativa. Lo máximo que la insistencia en la contingencia puede hacer por la democracia es proporcionar un punto más de debate del lado democrático de la argumentación, así como la insistencia en que (por ejemplo) sólo la raza aria está a tono con la naturaleza intrínseca y necesaria de las cosas proporciona un punto más de debate del otro lado. Yo no puedo tomar este último punto seriamente, pero tampoco puedo pensar que hay algo autocontradictorio en el rechazo de los nazis a tomarme a mí

seriamente. Quizás ambos debamos recurrir a las armas.

VII. ¿Los presupuestos universalistas unifican la razón?

A diferencia de Habermas, no pienso que disciplinas como la filosofía, la lingüística y la psicología evolutiva puedan hacer mucho por la política democrática. Para mí, el desarrollo de las convenciones sociales de las cuales Habermas y yo nos regocijamos es un accidente afortunado. Aun así, me haría feliz pensar que me equivoco. Tal vez el desarrollo gradual de tales convenciones efectivamente ilustre, como piensa Habermas, un patrón universal de desarrollo filogenético y ontogenético, patrón captado por la reconstrucción racional de las competencias que ofrecen las diversas ciencias humanas e ilustrado por la transición de las sociedades 'tradicionales' a las sociedades 'racionalizadas'.[43]

Sin embargo, a diferencia de Habermas, no me perturbaría si las ofertas que hacen actualmente las ciencias humanas se retiraran: si las ideas universalistas de Chomsky acerca de la competencia comunicativa fueran repudiadas por una revolu-

[43] Tiendo a coincidir con Vincent Descombes (en el capítulo final de su obra *The Barometer of Modern Reason*) en que la distinción de Weber es un uso penoso e interesado del término 'racional'. Pero debo admitir que si Chomsky, Kohlberg y el resto sobreviven a la crítica actual, sus afirmaciones sugerirían que Weber tenía razón.

ción conexionista en la inteligencia artificial,[44] si los resultados empíricos de Piaget y de Kohlberg demostraran no ser reproducibles, y así sucesivamente. No veo que importe demasiado si hay aquí un patrón universal. No me preocupa si las políticas democráticas son una expresión de algo profundo o si no expresan nada mejor que algunas esperanzas que pasaron de la nada a los cerebros de unas pocas personas notables (Sócrates, Jesucristo, Jefferson, etc.) y que, por razones desconocidas, se volvieron populares.

Habermas y Apel piensan que una manera de contribuir a la creación de una comunidad cosmopolita es estudiar la naturaleza de algo llamado 'racionalidad' que comparten todos los humanos, algo ya presente dentro de ellos, pero insuficientemente reconocido. De allí que se sentirían desalentados si, en el curso del tiempo, se retirara el

[44] Quizá valga la pena señalar que uno de los presupuestos de la comunicación mencionados por Habermas —la atribución de significados idénticos a las expresiones— queda comprometido por el argumento de Davidson, en «A Nice Derangement of Epitaphs», de que se puede tener competencia lingüística sin tal atribución, que las estrategias holísticas de interpretación dictadas por el principio de caridad vuelven innecesaria la atribución. El argumento de Davidson de que no hay dominio del lenguaje, en el sentido de internalización de un conjunto de convenciones acerca de lo que significan las expresiones, interviene en la reciente crítica 'conexionista' al 'cognitivismo' del MIT y, por ende, al universalismo de Chomsky. Tal vez lo que Habermas quiere decir mediante «atribución de idénticos significados» es, simplemente, lo que Davidson quiere decir mediante «ser caritativo»; pero, si es así, dado que la caridad no es opcional, tampoco lo es la atribución. Esta es automática, y nadie puede ser culpado de no atenerse a ella. Por tanto, no puede constituir la base de una acusación de autocontradicción performativa.

sostén del universalismo que ofrecen estudios empíricos como los de Chomsky y Kohlberg. Pero supongamos que decimos que toda esa racionalidad —todo eso que distingue a los seres humanos de otras especies animales— se reduce a la habilidad para usar el lenguaje y, por ende, a tener creencias y deseos. Parece plausible agregar que no hay más motivos para esperar que todos los organismos que comparten esta habilidad formen una única comunidad de justificación, que para esperar que todos los organismos capaces de recorrer largas distancias, o de permanecer monógamos, o de digerir vegetales, formen tal comunidad. No se esperará que se cree una única comunidad de justificación por la habilidad para comunicarse, puesto que la habilidad para usar el lenguaje es, como el pulgar prensil, una astucia más que los organismos han desarrollado para aumentar sus probabilidades de supervivencia.

Si combinamos este argumento darwiniano con la actitud holística hacia la intencionalidad y el uso del lenguaje que encontramos en Wittgenstein y Davidson, podemos decir que no hay uso del lenguaje sin justificación, no hay habilidad para creer sin habilidad para argumentar acerca de las creencias que deben profesarse. Pero esto no equivale a decir que la habilidad para usar el lenguaje, para tener creencias y deseos, entraña un deseo de justificar la propia creencia ante *cada uno* de los organismos usuarios del lenguaje que uno encuentra. No cualquier usuario del lenguaje que se nos acerca será tratado como miembro de un público competente. Al contrario, los seres humanos se dividen, por lo común, en comunidades de justificación mutuamente sospechosas (*no* mutuamente

ininteligibles) —grupos mutuamente excluyentes— que dependen de la presencia o ausencia de una coincidencia suficiente en la creencia y el deseo. Esto se debe a que la principal fuente de conflicto entre las comunidades humanas es la convicción de que no tengo por qué justificar ante los demás mis creencias, ni descubrir qué creencias alternativas pueden tener los otros, dado que ellos son, por ejemplo, un infiel, un extranjero, una mujer, un niño, un esclavo, un pervertido o un paria. En resumen, no son «uno de los nuestros», ni tampoco uno de los seres humanos *reales*, de los seres humanos *paradigmáticos*, aquellos cuyas personas y opiniones pueden ser tratadas con respeto.

La tradición filosófica intentó suturar las comunidades exclusivistas diciendo: hay más coincidencias entre infieles y verdaderos creyentes, entre amos y esclavos, entre hombres y mujeres, de lo que se podría pensar. Pues, como dijo Aristóteles, todos los seres humanos, por naturaleza, desean saber. Este deseo los reúne en la comunidad universal de la justificación. Para un pragmatista, sin embargo, esta máxima aristotélica parece absolutamente engañosa. Considera juntas tres cosas diferentes: la necesidad de volver coherentes las propias creencias, la necesidad de respeto de los pares y la curiosidad. Los pragmatistas pensamos que el motivo por el cual las personas tratan de volver coherentes sus creencias no es que amen la verdad, sino que no pueden evitarlo. Nuestras mentes no soportan la incoherencia, al igual que nuestros cerebros no pueden soportar el desequilibrio neuroquímico que se produzca como correlato de tal incoherencia. Así como nuestras redes neuronales están presumiblemente constreñidas y

construidas, en parte, por algo parecido a los algoritmos utilizados en el procesamiento de la información distribuida en paralelo por programadores informáticos, de la misma manera nuestras mentes están constreñidas (y en parte construidas) por la necesidad de reunir nuestras creencias y deseos en un todo razonable y nítido.[45] Por este motivo, no podemos «desear creer» —creer lo que queremos, a despecho de toda otra cosa que creamos—. Es por ello, por ejemplo, que nos cuesta tanto mantener nuestras creencias religiosas en un compartimiento separado de nuestras creencias científicas, y aislar nuestro respeto por las instituciones democráticas de nuestro desprecio por muchos (incluso la mayoría) de los votantes.

La necesidad de volver coherentes nuestras creencias, por razones que nos son familiares desde Hegel, Mead y Davidson, no es separable de la necesidad de respeto de nuestros pares. Nos cuesta tanto tolerar el pensamiento de que todos menos nosotros están a contracorriente, como el pensamiento de que creemos tanto *p* como no-*p*. Nece-

[45] La noción del 'MIT', asociada a Chomsky y Fodor, de 'competencia comunicativa' está siendo gradualmente desplazada, dentro del campo de la inteligencia artificial, por la perspectiva 'conexionista', preferida por aquellos que consideran que el cerebro no contiene diagramas de flujos cableados, del tipo construido por los programadores 'cognitivistas'. Los conexionistas insisten en que las estructuras biológicamente universales que se encuentran en el cerebro no pueden ser descriptas como si se tratara de diagramas de flujo etiquetados con los nombres de «tipos naturales» de cosas y palabras. Así, la noción de 'competencia comunicativa', en tanto común a todas las comunidades lingüísticas, es abandonada en favor de la noción de «suficientes conexiones neuronales para permitir que el organismo se convierta en un usuario del lenguaje».

sitamos el respeto de nuestros pares porque no podemos confiar en nuestras propias creencias, ni mantener nuestro respeto por nosotros mismos, a menos que estemos muy seguros de que nuestros interlocutores conversacionales están de acuerdo entre sí sobre proposiciones como «No está loco», «Es uno de nosotros», «Puede tener creencias extrañas sobre ciertos temas, pero básicamente está cuerdo», etcétera.

La interpenetración de la necesidad de hacer que nuestras creencias sean coherentes entre sí y la necesidad de que las creencias propias sean coherentes respecto de las creencias de los pares resulta del hecho de que, como señaló Wittgenstein, para imaginar una forma de vida humana tenemos que imaginar acuerdo tanto en los juicios como en los significados. Davidson aporta las consideraciones que apoyan la máxima de Wittgenstein cuando dice: «La fuente última tanto de la objetividad como de la comunicación es el triángulo que, al relacionar hablante, intérprete y mundo, determina los contenidos del pensamiento y del habla».[46] No sabríamos lo que creemos, ni tendríamos creencias, a menos que nuestra creencia tuviera un lugar en una red de creencias y deseos. Pero esa red no existiría a menos que nosotros y los demás pudiéramos aparear rasgos de nuestro entorno no humano con la aprobación de otros usuarios de lenguaje respecto de nuestros enunciados, enunciados causados (como lo son los nuestros) por esos mismos rasgos.

La diferencia entre el uso que a Davidson y a mí nos gustaría hacer de la toma de conciencia de He-

[46] Donald Davidson, «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, vol. 87 (1990), pág. 325.

gel y de Mead acerca de que nuestros yoes son dialógicos hasta el final —que no hay un núcleo privado sobre el cual construir— y el uso que Apel y Habermas hacen de esa toma de conciencia puede mostrarse observando la oración que sigue inmediatamente a la de Davidson que acabamos de citar: «Dada esta fuente», dice Davidson, «no hay cabida para un concepto relativizado de la verdad».

El argumento de Davidson es que la única clase de filósofo que tomaría seriamente la idea de que la verdad es relativa a un contexto, y particularmente a una elección entre comunidades humanas, es aquella que sostiene que es posible contrastar «estar en contacto con una comunidad humana» y «estar en contacto con la realidad». Pero el argumento de Davidson sobre la no existencia de lenguaje sin la triangulación significa que no podemos tener ningún lenguaje ni ninguna creencia sin estar en contacto con la comunidad humana *y* con la realidad no humana. No hay posibilidad de acuerdo sin verdad, ni de verdad sin acuerdo.

La mayoría de nuestras creencias deben ser verdaderas, dice Davidson, porque atribuir a una persona creencias en su mayoría falsas significaría que hemos traducido erróneamente las señas y los sonidos de la persona, o que no tenía en realidad ninguna creencia, o que no estaba en realidad hablando un lenguaje. La mayoría de nuestras creencias deben estar justificadas a los ojos de nuestros pares por una razón similar: si no estuvieran justificadas —si nuestros pares no pudieran atribuirnos una red de creencias y deseos ampliamente *coherente*—, tendrían que llegar a la conclusión de que o bien nos malinterpretaron, o bien no hablamos su lenguaje. Coherencia, verdad

y comunidad van juntas, no porque la verdad deba ser definida en términos de coherencia en lugar de correspondencia, en términos de práctica social en lugar de lucha con las fuerzas no humanas, sino, simplemente, porque atribuir una creencia es atribuir automáticamente un lugar en un conjunto ampliamente coherente de creencias en su mayoría verdaderas.

Pero decir que no hay contacto con la realidad, a través de la creencia y el deseo, a menos que haya una comunidad de hablantes es, sin embargo, no decir nada sobre qué clase de comunidad está en juego. Una comunidad radicalmente exclusivista —constituida únicamente por sacerdotes, o nobles, o varones, o blancos— es tan buena como cualquier otra clase de comunidad a los fines de Davidson. Esta es la diferencia entre lo que Davidson piensa que podemos obtener de la reflexión sobre la naturaleza del discurso y lo que Apel y Habermas piensan que podemos obtener. Estos dos filósofos piensan que podemos obtener un argumento en favor del proyecto inclusivista —un argumento que diga que las personas que se resisten a este proyecto caen en autocontradicciones performativas—.

Por el contrario, Davidson piensa que cualquier comunidad de justificación servirá para convertirnos en un usuario del lenguaje y en un creyente, no importa cuán distorsionada esté, a juicio de Apel y Habermas, la comunicación dentro de esa comunidad. Desde el punto de vista de Davidson, la filosofía del lenguaje se bate en retirada antes de que alcancemos los imperativos morales que constituyen la «ética del discurso» de Apel y Habermas.

Estos dos filósofos unen la necesidad de coherencia y de justificación que se requiere cuando se usa el lenguaje a un compromiso con lo que llaman la «validez universal», compromiso que sólo puede ser realizado de manera coherente apuntando a la clase de comunicación libre de dominación que será imposible mientras existan comunidades humanas exclusivistas. Davidson y yo no sabemos qué hacer con la afirmación de que toda acción comunicativa contiene una pretensión de validez universal, porque nos parece que este denominado 'presupuesto' no desempeña ningún rol en la explicación de la conducta lingüística.

Sí cumple una función, a no dudarlo, en la explicación de la conducta, lingüística u otra, de una pequeña minoría de seres humanos —aquellos que pertenecen a la tradición liberal, universalista, inclusivista, de la Ilustración europea—. Pero esta tradición, a la cual Davidson y yo estamos tan apegados como Apel y Habermas, no encuentra ningún apoyo en la reflexión sobre el discurso como tal. Los usuarios del lenguaje que pertenecemos a esta tradición minoritaria somos moralmente superiores a los que no pertenecen, pero estos no son menos coherentes en su uso del lenguaje.

Apel y Habermas invocan la presuposición de validez universal para ir de un compromiso de justificación a una voluntad de someter las creencias propias a la inspección de todos y cada uno de los usuarios del lenguaje —incluso un esclavo, incluso un negro, incluso una mujer—. Ven el deseo de verdad, interpretado como deseo de afirmar la validez universal, como el deseo de justificación universal. Pero, a mi entender, de «No puedes usar el lenguaje sin invocar un consenso dentro de una co-

munidad de otros usuarios del lenguaje» están infiriendo, de manera no válida, «No puedes usar el lenguaje coherentemente sin ampliar esa comunidad para incluir a todos los usuarios del lenguaje».

Dado que considero no válida esta inferencia, pienso que lo único que puede desempeñar el rol que Aristóteles, Peirce, Apel y Habermas le han atribuido al deseo de conocimiento (y, por ende, de verdad) es la *curiosidad*. Uso este término para significar el impulso de expandir los propios horizontes de indagación —en todas las áreas, tanto éticas como lógicas y físicas—, de modo de abarcar nuevos datos, nuevas hipótesis, nuevas terminologías, etc. Este impulso entraña cosmopolitismo y política democrática. Cuanta más curiosidad tengamos, más interés tendremos en hablar con extranjeros, con infieles y con todo aquel que afirme saber algo que no sabemos, tener ideas que aún no hemos tenido.

VIII. ¿Comunicar o educar?

Si consideramos que el deseo y la posesión de la verdad y la justificación son inseparables del uso del lenguaje, aunque sigamos resistiendo el pensamiento de que este deseo puede ser utilizado para declarar culpables de autocontradicción performativa a los miembros de comunidades humanas exclusivistas, entonces, consideraremos que las comunidades inclusivistas están basadas en desarrollos humanos contingentes tales como la curiosidad compulsiva de esa clase de excéntricos que llamamos 'intelectuales', el deseo de matrimonio

entre tribus o entre castas a que lleva la obsesión erótica, la necesidad de comerciar a través de esos límites que deriva de la falta de (por ejemplo) oro o sal dentro del propio territorio, la posesión de suficiente riqueza, seguridad, educación e independencia, de manera que el respeto por uno mismo ya no dependa de pertenecer a una comunidad exclusivista (de *no* ser, digamos, un infiel, un esclavo o una mujer). La comunicación creciente entre las comunidades previamente exclusivistas que es producto de esos desarrollos humanos contingentes puede *crear* universalidad gradualmente, pero no puedo ver ningún sentido en el cual reconozca una universalidad previamente existente.

Filósofos como Habermas se preocupan por los matices antiiluministas de las perspectivas que denominan 'contextualistas'. Reconocen que la justificación es una noción obviamente relativa al contexto —uno justifica frente a un público determinado, y la misma justificación no funcionará para todos los públicos—. Luego, infieren que dejar a un lado la verdad en favor de la justificación pondrá en peligro el ideal de fraternidad humana. Habermas piensa que el contextualismo es apenas «la contracara del logocentrismo».[47] Para él, los contextualistas son metafísicos negativos, infatuados por la diversidad, y dice: «La prioridad metafísica de la unidad sobre la pluralidad y la prioridad contextualista de la pluralidad sobre la unidad son cómplices secretos».[48]

Estoy de acuerdo con Habermas en que es tan inútil preconizar la diversidad como preconizar la

[47] Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, pág. 50.
[48] *Postmetaphysical Thinking*, págs. 116-7.

unidad, pero no coincido con su afirmación de que podemos usar la pragmática de la comunicación para hacer la tarea que los metafísicos esperaban cumplir recurriendo al Uno de Plotino o a la estructura trascendental de la autoconciencia. Mis razones para el desacuerdo son las ofrecidas por Walzer, McCarthy, Ben-Habib, Wellmer y otros —razones bellamente resumidas en un artículo de Michael Kelly—.[49] Habermas argumenta que

«la unidad de la razón solamente es perceptible en la pluralidad de sus voces —como la posibilidad, en principio, de pasar de un lenguaje a otro, pasaje que, aunque ocasional, no deja de ser comprensible—. Esta posibilidad de mutuo entendimiento, que ahora está garantizada sólo en los procedimientos y es realizada transitoriamente, forma el trasfondo de la diversidad existente de aquellos que se encuentran —aun cuando no logren comprenderse mutuamente—».[50]

Concuerdo con Habermas —en contra de Lyotard y Foucault, entre otros— en que no hay lenguajes inconmensurables, en que todo lenguaje puede ser aprendido por aquel que sea capaz de usar cualquier otro lenguaje, y en que Davidson está en lo cierto al denunciar la idea misma de un esquema conceptual. Pero disiento de él acerca de la relevancia de este punto en la utilidad de las ideas de «validez universal» y «verdad objetiva».

[49] «MacIntyre, Habermas and Philosophical Ethics», en *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. Michael Kelly, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

[50] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 117.

Habermas dice que «lo que el hablante, aquí y ahora, en un contexto determinado, afirma como válido trasciende, *de acuerdo con el sentido de su afirmación*, todos los estándares de validez dependientes del contexto y meramente locales».[51] Como lo manifesté anteriormente, no alcanzo a advertir qué significa 'trasciende' en esta frase. Si significa que pretende decir algo verdadero, entonces, la pregunta sería si se establece alguna diferencia cuando decimos que una oración O es verdadera o simplemente ofrecemos una justificación para ello diciendo «estas son mis razones para creer O». Habermas entiende que hay una diferencia, pues considera que cuando afirmamos O aspiramos a la verdad, pretendemos representar lo real, y que la realidad trasciende el contexto. «Con el concepto de realidad, a la que se refiere necesariamente toda representación, presuponemos algo trascendente».[52]

Habermas tiende a dar por sentado que las pretensiones de verdad representan con precisión, y a sospechar de aquellos que, tal como Davidson y yo, abandonamos la noción de representación lingüística. Sigue a Sellars y es un coherentista en lugar de un escéptico o un fundacionalista, aunque alberga dudas acerca del movimiento que quiero hacer desde el coherentismo hacia el antirrepresentacionalismo. Recomienda a Peirce por encima de Saussure, porque Peirce examina «las expresiones desde el punto de vista de su posible verdad *y*, al mismo tiempo, desde el punto de vista de su comunicabilidad». Sigue diciendo que

[51] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 47.
[52] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 103.

«desde la perspectiva de su capacidad para ser verdadera, una aserción mantiene una relación epistémica con algo del mundo —representa un estado de cosas—. Al mismo tiempo, desde la perspectiva de su empleo en un acto comunicativo, mantiene una relación con una interpretación posible por parte de un usuario del lenguaje —es adecuada para la transmisión de la información—».[53]

Mi propia opinión, que tomo de Davidson, es que podemos abandonar la noción de una «relación epistémica con algo del mundo», y simplemente confiar en las relaciones causales ordinarias que vinculan los enunciados con los entornos de los enunciadores. La idea de representación, desde esta perspectiva, no agrega nada a la noción de «participar en la práctica discursiva de justificar las propias aserciones».

Habermas considera que Putnam, al igual que él mismo, defiende una tercera posición contra la metafísica de la unidad, por un lado, y los entusiastas de la inconmensurabilidad, por el otro. Define esta tercera posición como «el humanismo de aquellos que siguen la tradición kantiana intentando emplear la filosofía del lenguaje para salvar un concepto de razón que es escéptico y posmetafísico».[54] Putnam y Habermas plantearon críticas similares a mi intento de deshacerme de un concepto específicamente epistémico de razón —concepto según el cual somos racionales únicamente cuando intentamos representar la realidad con precisión— y reemplazarlo con la idea puramente

[53] *Postmetaphysical Thinking*, págs. 89-90.
[54] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 116.

moral de solidaridad. Mi desacuerdo central, tanto con Habermas como con Putnam, reside en la cuestión de si las ideas reguladoras de «comunicación no distorsionada» o «representación precisa de la realidad» pueden hacer más por los ideales de la Revolución Francesa que la despojada noción de 'justificación' dependiente del contexto.

Algunos se preocupan por defender sus aserciones únicamente ante pocas personas, y otros se preocupan o dicen preocuparse por defenderlas ante todos. No estoy pensando aquí en la distinción entre discurso especializado, técnico, y discurso no técnico. Antes bien, la distinción a la cual apunto es la que existe entre las personas que se conformarían con intentar defender sus opiniones frente a todos aquellos que comparten ciertos atributos —por ejemplo, la devoción por los ideales de la Revolución Francesa, la pertenencia a la raza aria—, y las personas que dicen querer justificar su opinión ante todo usuario del lenguaje real y posible.

Ciertamente, hay quienes dicen querer esto último, pero no estoy seguro de que realmente lo digan en serio. ¿Quieren justificar sus opiniones ante usuarios del lenguaje de cuatro años de edad? Bueno, quizá sí, en el sentido de que querrían educar a los niños de esa edad en la medida en que pudieran apreciar los argumentos en favor y en contra de las opiniones en cuestión. ¿Quieren justificarlos ante nazis inteligentes pero convencidos, personas que piensan que lo primero por descubrir es si la perspectiva en discusión está contaminada por los ancestros judíos de sus inventores o expositores? Bueno, quizá sí, en el sentido de que querrían convertir a esos nazis en personas con dudas acerca

de la conveniencia de una Europa libre de judíos y de la infalibilidad de Hitler y, por ende, más o menos deseosos de escuchar argumentos en pro de posiciones vinculadas a pensadores judíos. Pero, en ambos casos, me parece que lo que quieren no es justificar su perspectiva ante todos, sino crear un público ante el cual tendrían una oportunidad de justificar su perspectiva.

Permítaseme utilizar la distinción entre *discutir* con personas y *educar* a personas para condensar la distinción que acabo de establecer: la distinción entre proceder suponiendo que las personas seguirán nuestros argumentos y saber que no pueden pero esperando modificarlos de manera que lo logren. Si toda la educación fuera una cuestión de argumentos, esta distinción se derrumbaría. Pero, a menos que se amplíe el término 'argumento' hasta volverlo irreconocible, buena parte de la educación no lo es. En especial, buena parte de ella es un simple recurso a los sentimientos. La distinción entre ese recurso y un argumento es borrosa, pero nadie diría que hacer que un nazi no regenerado mire los filmes sobre la apertura de los campos de concentración, o hacer que lea *El diario de Ana Frank*, equivale a *discutir* con él.

A las personas como Habermas y yo nos es caro tanto el ideal de la fraternidad humana como el objetivo de la disponibilidad universal de la educación. Cuando nos preguntan qué clase de educación tenemos en mente, solemos decir que es una educación en pensamiento crítico, en la habilidad para analizar los pros y los contras de distintas perspectivas. Contraponemos pensamiento crítico a ideología, y decimos que nos oponemos a la educación ideológica, como la que los nazis impusie-

ron a la juventud alemana. Pero por ello somos objeto de la desdeñosa sugerencia de Nietzsche de que estamos simplemente inculcando nuestra propia ideología: la ideología de lo que él llamó 'socratismo'. El problema entre Habermas y yo se reduce a un desacuerdo sobre qué decirle a Nietzsche al respecto.

Yo le replicaría aceptando que no hay una vía no local, no contextual, de establecer la distinción entre la educación ideológica y la no ideológica, porque en mi uso del término 'razón' no hay nada que no pueda ser reemplazado por «el modo en que nos conducimos nosotros, liberales occidentales moderados, herederos de Sócrates y de la Revolución Francesa». Concuerdo con MacIntyre y Michael Kelly en que todo razonamiento, tanto en física como en ética, está ligado a la tradición.

Habermas piensa que esta es una concesión innecesaria y que mi alegre etnocentrismo puede ser evitado considerando lo que él llama «la estructura simétrica de las perspectivas incorporadas en cada situación de discurso».[55] El problema entre Habermas y yo llega a un punto crítico cuando él discute mi propuesta de que abandonemos las nociones de racionalidad y objetividad y, en su lugar, apenas discutamos el tipo de comunidad que queremos crear. Parafrasea esta propuesta diciendo que quiero tratar «la aspiración a la objetividad» como «simplemente el deseo de alcanzar todo el acuerdo intersubjetivo que sea posible, es decir, el deseo de expandir el referente de 'para nosotros' lo máximo posible». Luego parafrasea una de las objeciones que me hace Putnam preguntando: «¿Po-

[55] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 117.

demos explicar la posibilidad de crítica y autocrítica de prácticas de justificación establecidas si no tomamos con seriedad la idea de expansión de nuestro horizonte interpretado *como una idea*, y si no conectamos esta idea con la intersubjetividad de un acuerdo que permita, precisamente, la distinción entre lo que es admitido 'para nosotros' y lo que es admitido 'para ellos'?».[56]

Habermas amplía su argumento diciendo:

«La fusión de horizontes interpretativos (. . .) no significa una asimilación a 'nosotros'; antes bien, tiene que significar una convergencia, regida por el saber, de 'nuestra' perspectiva y 'su' perspectiva —sin que importe si 'ellos' o 'nosotros' o ambos lados tienen que reformular prácticas de justificación establecidas en mayor o menor grado—. Pues el saber no pertenece ni a ellos ni a nosotros; ambos lados están afectados por él de la misma manera. Incluso en los más difíciles procesos para alcanzar el entendimiento, todos los partidos recurren al punto común de referencia de un posible consenso, aun cuando ese punto sea proyectado en cada caso desde adentro de sus propios contextos. Porque, aunque puedan ser interpretados de diferentes maneras y aplicados según diferentes criterios, conceptos tales como verdad, racionalidad o justificación desempeñan la *misma* función gramatical en *toda* comunidad lingüística».[57]

El núcleo de la discusión entre Habermas y yo en este campo es un desacuerdo acerca del grado

[56] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 138.
[57] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 138.

de contribución para una política democrática que puede obtenerse de lo que Habermas llama aquí 'gramática'. Como dije anteriormente, creo que todo lo que podemos obtener de la gramática de 'verdad' y 'racional' es lo que podemos obtener de la gramática de una idea más bien ligera, la de 'justificación'. Esta idea ligera equivale a poco más que el uso de medios no violentos para cambiar la opinión de las personas.

A diferencia de Foucault, entre otros, pienso que es posible e importante mantener intacta la distinción de sentido común entre medios violentos y medios no violentos. No pienso que sea útil ampliar el término 'violencia' tanto como lo amplía Foucault. Sea lo que fuere que estemos haciendo cuando les mostramos a los nazis fotos de sobrevivientes de campos de concentración, no se trata de violencia, no más de lo que era violencia educar a la juventud hitlerista en la creencia de que los judíos eran alimañas despreciables.

La inevitable imprecisión de la línea entre persuasión y violencia causa problemas, sin embargo, cuando llegamos a la cuestión de la educación. Somos reticentes a decir que los nazis usaron la *persuasión* sobre la juventud hitlerista, dado que tenemos dos criterios de persuasión. Uno es, simplemente, el uso de palabras en lugar de golpes u otras formas de presión física. Es posible imaginar, distorsionando un poco la historia, que, en este sentido, sólo se usó la persuasión sobre la juventud hitlerista. El segundo criterio de persuasión incluye la prescindencia de palabras como: «¡Basta de hacer esas estúpidas preguntas sobre si no hay algunos judíos buenos, preguntas que me hacen dudar de tu conciencia aria y de tus ancestros, o el Reich

encontrará otro uso para ti!», y no hacer leer *Der Stürmer* a los propios alumnos.

Habermas diría que los métodos antisocráticos de este tipo no respetan las relaciones simétricas entre los participantes del discurso. Claramente, considera que en la gramática de «conceptos como verdad, racionalidad y justificación» hay algo que nos dice que no usemos métodos tales. Presumiblemente, Habermas admitiría que el uso de esas palabras es un uso del lenguaje, pero luego tiene que decir que puede ser un uso erróneo simplemente pensando en aquello que el lenguaje es. Eso es lo que él hace, casi. Inmediatamente después del pasaje que cité acerca de la gramática, Habermas afirma:

«Todos los lenguajes ofrecen la posibilidad de distinguir entre lo que es verdadero y lo que sostenemos como verdadero. La *suposición* de un mundo objetivo común está incluida en la pragmática de cada uso del lenguaje. Y los roles del diálogo en cada situación de habla refuerzan una simetría en las perspectivas participantes».

Un poco más adelante dice: «Desde la posibilidad de llegar al entendimiento lingüísticamente, podemos leer un concepto de la razón situada que tiene voz en las pretensiones de validez que son tanto dependientes del contexto como trascendentes». Luego cita con aprobación a Putnam, cuando dice: «La razón es, en este sentido, tanto inmanente (no se encuentra fuera de juegos de lenguaje concretos e instituciones) como trascendente (es una idea reguladora que utilizamos para criticar

la conducta de todas las actividades e instituciones)».[58]

Me parece que la idea reguladora que nosotros —liberales moderados, herederos de la Ilustración, socráticos— usamos con más frecuencia para criticar la conducta de varios interlocutores es la de «necesitar la educación con el fin de superar los miedos, odios y supersticiones primitivos». Este es el concepto que los ejércitos aliados victoriosos utilizaron cuando emprendieron la reeducación de los ciudadanos de la Alemania ocupada y de Japón. También es el que usaron los maestros de escuela norteamericanos que habían leído a Dewey y estaban preocupados por que los alumnos pensaran 'científicamente' y 'racionalmente' respecto de temas como el origen de las especies y la conducta sexual (es decir, para que leyeran a Darwin y Freud sin disgusto ni incredulidad). Es un concepto que yo, como la mayoría de los norteamericanos que enseñamos humanidades o ciencias sociales en universidades, invocamos cuando tratamos de componer las cosas de modo que los estudiantes que ingresan siendo fanáticos, homófobos, fundamentalistas religiosos, egresen con visiones más parecidas a las nuestras.

¿Cuál es la relación entre esta idea y la idea reguladora de 'razón' que Putnam cree trascendente y que Habermas supone susceptible de ser descubierta dentro de la gramática de conceptos ineludibles en nuestra descripción de la formulación de aserciones? La respuesta a esta pregunta depende de cuánto tenga que ver la reeducación de los na-

[58] Estas dos últimas citas provienen de *Postmetaphysical Thinking*, págs. 138-9. El pasaje de Putnam está extraído de *Reason, Truth and History*, pág. 228.

zis y los fundamentalistas con horizontes interpretativos que se fusionan y cuánto con el reemplazo de esos horizontes. Los padres fundamentalistas de nuestros estudiantes fundamentalistas piensan que todo el «*establishment* liberal norteamericano» está comprometido en una conspiración. Si hubieran leído a Habermas, esas personas afirmarían que la típica situación de comunicación en las aulas universitarias del país no es más *herrschaftsfrei* que en los campos de la juventud hitlerista.

Esos padres tienen un argumento, y es que nosotros, los docentes liberales, no nos sentimos en una situación comunicativa simétrica cuando hablamos con fanáticos, como no se sienten los maestros de un jardín de infantes cuando hablan con los niños. Tanto en las aulas de la universidad como en los jardines de infantes es igualmente difícil que los maestros sientan que lo que está sucediendo es lo que Habermas llama una «convergencia, regida por el saber, de 'nuestra' perspectiva *y* 'su' perspectiva —sin que importe si 'ellos' o 'nosotros' o ambos lados tienen que reformular prácticas de justificación establecidas en mayor o menor grado—».[59] Cuando nosotros, los docentes universitarios norteamericanos, encontramos fundamentalistas religiosos, no consideramos la posibilidad de reformular nuestras propias prácticas de justificación para dar mayor peso a la autoridad de las Escrituras. Antes bien, nos esforzamos por convencer a esos estudiantes de los beneficios de la secularización. A nuestros alumnos homófobos les presentamos relatos en primera persona sobre jó-

[59] *Postmetaphysical Thinking*, pág. 138.

venes homosexuales por las mismas razones que los maestros de escuela alemanes del período de posguerra presentaban *El diario de Ana Frank*.

Putnam y Habermas pueden replicar que los docentes nos esforzamos por ser socráticos para llevar a cabo nuestra tarea de reeducación, secularización y liberalización mediante el intercambio conversacional. Esto es verdadero hasta cierto punto, pero, ¿qué sucede con presentar libros como *Black Boy*, *El diario de Ana Frank* y *Becoming a Man*? Los padres racistas o fundamentalistas de nuestros alumnos dicen que en una sociedad verdaderamente democrática los estudiantes no deberían ser forzados a leer libros escritos por esa gente —negros, judíos, homosexuales—. Protestarán, sosteniendo que sus hijos son atosigados con esos libros. No sabría cómo responder a esta acusación sin decir algo similar a: «Hay credenciales de admisión en nuestra sociedad democrática, credenciales que nosotros, los liberales, hemos vuelto más restrictivas al esforzarnos por excomulgar a racistas, varones chauvinistas, homófobos, entre otros. Usted ha sido *educado* con el fin de ser un ciudadano de nuestra sociedad, un participante de nuestra conversación, alguien con quien podamos encarar la fusión de horizontes. Por tanto, estamos haciendo lo posible por desacreditarlo a los ojos de sus hijos, tratando de despojar de dignidad a su comunidad religiosa fundamentalista, tratando de hacer que sus opiniones parezcan tontas, más que discutibles. No somos tan inclusivistas como para tolerar intolerancias como la suya».

No tengo problemas en ofrecer esta respuesta, dado que no pretendo hacer una distinción entre educación y conversación, excepto sobre la base de

mi lealtad a una comunidad en particular, comunidad cuyos intereses requirieron reeducar a la juventud hitlerista en 1945 y reeducar a los estudiantes fanáticos de Virginia en 1993. No veo nada *herrschaftsfrei* en mi modo de tratar a los estudiantes fundamentalistas. Antes bien, pienso que son afortunados por encontrarse bajo el benevolente *Herrschaft* de personas como yo, y de haber escapado de las garras de sus temibles, viciosos y peligrosos padres. Sin embargo, pienso que tratar a esos estudiantes es un problema para Putnam y Habermas. Me parece que soy tan provinciano y contextualista como los maestros nazis que hacían que sus alumnos leyeran *Der Stürmer*; la única diferencia es que sirvo a una causa mejor. Vengo de una provincia mejor.

Reconozco, desde luego, que la comunicación libre de dominación es sólo un ideal regulador, nunca alcanzable en la práctica. Pero, a menos que un ideal regulador establezca una diferencia práctica, no es demasiado útil. Así pues, pregunto: ¿Hay una ética del discurso que me permita presentar los libros que quiero dar a mis alumnos pero que no haga referencia a las consideraciones locales y etnocéntricas que debo citar para justificar mis prácticas pedagógicas? ¿Puede obtenerse una ética así a partir de las nociones de «razón, verdad y justificación», o tenemos que cargar los dados? En defensa de mi acción, ¿puedo invocar nociones universalistas, al igual que nociones locales?

Igual que MacIntyre, Ben-Habib, Kelly, entre otros, pienso que tenemos que contrabandear cierto provincianismo en nuestros universales antes de que puedan hacernos algún bien. Pensamos esto por la misma clase de razones que Hegel pen-

saba que tenemos que contrabandear cierto provincianismo —alguna sustancia ética— antes de poder servirnos de la noción kantiana de «obligación moral no condicionada». En particular, tenemos que contrabandear alguna regla como «ninguna contribución putativa a una conversación puede ser rechazada simplemente porque proviene de alguien que tiene algún atributo que puede variar independientemente de sus opiniones —un atributo como el ser judío, negro u homosexual—». Llamo a esta regla 'provinciana' porque viola las intuiciones de mucha gente fuera de la provincia en la cual nosotros, herederos de la Ilustración, dirigimos las instituciones educativas.[60] Viola lo que ellos describirían como sus intuiciones *morales*. Soy reticente a admitir que son intuiciones morales, y preferiría llamarlas prejuicios repugnantes. Pero no pienso que nada en la gramática de las expresiones 'intuición moral' y 'prejuicio' nos ayude a alcanzar un acuerdo sobre este punto. Como tampoco lo hará una teoría de la racionalidad.

[60] Uno puede tratar de justificar esta regla haciéndola derivar de la regla según la cual sólo la razón debería tener fuerza. Si esto significa «el argumento sólo debe tener fuerza», entonces, hemos encontrado algún sentido según el cual los argumentos basados en la autoridad de las Escrituras cristianas no son realmente argumentos. Pero, ¿la gramática de conceptos como 'razón' puede realmente decirnos que la razón se distorsiona cuando invocamos la autoridad de la Biblia? Si es así, ¿también se distorsiona con un *Bildungsroman* que hace surgir la piedad y la simpatía del lector diciéndole cómo es descubrir, para nuestro horror, que sólo podemos amar a los miembros de nuestro propio sexo?

IX. ¿Necesitamos una teoría de la racionalidad?

Como ya lo he señalado, Habermas piensa que «el paradigma de la filosofía de la conciencia está agotado» y también que «los síntomas de agotamiento deberían disolverse con la transición al paradigma del entendimiento mutuo».[61] Mi propia opinión es que la utilidad de los tópicos sugeridos por Weber —modernidad y racionalidad— también se ha agotado. Opino que los síntomas de este agotamiento pueden disiparse si dejamos de hablar acerca de la transición de la tradición a la racionalidad, dejamos de preocuparnos por la caída de la racionalidad al relativismo y al etnocentrismo, y dejamos de contrastar lo dependiente del contexto con lo universal.

Esto significaría abandonar explícitamente la esperanza de que la filosofía pueda situarse por encima de la política, abandonar la desesperada pregunta: «¿Cómo puede la filosofía encontrar premisas políticamente neutrales, premisas que puedan ser justificadas ante cualquiera, a partir de las cuales sea posible inferir una obligación de perseguir una política democrática?». Abandonar esta pregunta nos permitiría admitir que, en la fórmula de Wellmer, «los principios democráticos y liberales definen apenas *un* juego de lenguaje posible entre otros». Esta aceptación estaría en línea con la idea darwiniana de que el proyecto inclusivista no está más arraigado en nada más vasto que él mismo de lo que lo está, por ejemplo, el proyecto de

[61] *The Philosophical Discourse of Modernity*, pág. 296.

reemplazar la escritura ideográfica por la alfabética, o de representar tres dimensiones espaciales en una superficie bidimensional. Estas tres ideas fueron buenas, inmensamente fructíferas, pero ninguna de ellas necesita un respaldo universalista. Pueden erguirse sobre sus propios pies.[62]

Si abandonamos la idea de que la filosofía puede ser políticamente neutral y, a la vez, relevante, podríamos preguntar lo siguiente: «Dado que queremos ser cada vez más inclusivistas, ¿a qué debería parecerse la retórica pública de nuestra sociedad? ¿Cuán diferente sería de la retórica pública de las sociedades precedentes?». La respuesta implícita de Habermas a esta pregunta es que debemos aferrarnos a varias buenas ideas kantianas sobre la conexión entre universalidad y obligación moral. Dewey, sin embargo, deseaba alejarse mucho más de Kant. Aunque habría estado entusiastamente de acuerdo con Habermas en que el vocabulario político de Aristóteles era incapaz de captar el espíritu de la política democrática, no le gustaba la distinción entre moralidad y prudencia que Habermas considera esencial, y en este punto

[62] Considérese a Vasari en el movimiento artístico que comenzó con Giotto como un análogo de Hegel en los movimientos inclusivistas que comenzaron cuando la filosofía griega se sumó al igualitarismo cristiano. El arte moderno nos ha entrenado para ver el movimiento previo como si fuera opcional, pero no algo que deberíamos abandonar una vez que lo hemos obtenido. Considero que la mayor parte de la filosofía posnietzscheana nos ha ayudado a ver que el último movimiento era opcional, aunque no algo que, por alguna razón, hubiera que abandonar. Aquí, 'opcional' contrasta con 'destinado', en un sentido amplio de 'destinado' que cubre la noción de Habermas sobre la tendencia universalista del desarrollo filogenético.

habría pensado que es preferible Aristóteles.[63] Dewey pensaba que la noción kantiana de «obligación incondicional», como la noción de incondicionalidad misma (y de universalidad, en la medida en que la idea está implícitamente acompañada de la de necesidad incondicional),[64] no podía sobrevivir a Darwin.

Mientras que Habermas piensa que necesitamos «las ciencias reconstructivas diseñadas para aprehender las competencias universales» con el fin de romper «el círculo hermenéutico en el que las *Geisteswissenschaften*, así como las ciencias sociales comprensivas, están atrapadas»,[65] Dewey no se sentía atrapado. Y era porque no veía necesidad de resolver la tensión entre facticidad y validez. Veía esa tensión como una ficción del filósofo, como el resultado de separar dos partes de una situación sin una buena razón (es decir, sin una razón práctica), y después quejarse de que no se las

[63] Véase Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pág. 206: «En contraste con la posición neoaristotélica, la ética del discurso se opone enfáticamente a volver a un estadio del pensamiento filosófico previo a Kant». El contexto vuelve claro que Habermas quiere decir que sería erróneo abandonar la distinción entre moralidad y prudencia que Kant hizo y Aristóteles no.

[64] Dewey, desde luego, podía haber aceptado la distinción de Goodman entre necesidad nomológica y generalizaciones universales que son simplemente accidentales, pero es porque Goodman no hace una descripción nomológica del universo, sino de la coherencia de nuestro vocabulario descriptivo. (Sobre este punto, véase el comentario de Davidson sobre Goodman: «Emeroses by Other Names».) La necesidad nomológica se mantiene a distancia de las cosas que se describen, y no, como en el caso de Kripke y Aristóteles, de las cosas *kath'auto*.

[65] Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pág. 118.

puede volver a juntar. Para él, todas las obligaciones eran situacionales y condicionadas.

Este rechazo de lo incondicional llevó a Dewey a ser acusado de 'relativismo'. Si 'relativismo' significa solamente no encontrar usos para la noción de 'validez independiente del contexto', entonces, esa acusación era enteramente justificada. Pero ningún camino conduce de allí a la incapacidad para comprometerse en políticas democráticas, a menos que se piense que esas políticas requieren de nosotros que neguemos que «los principios democráticos y liberales definen apenas *un* posible juego de lenguaje entre otros». La pregunta sobre la universalidad es, para Dewey, apenas la pregunta sobre si la política democrática puede empezar de una afirmación, en lugar de una negación, de ese enunciado.

No creo que avancemos mucho debatiendo esta pregunta mediante la discusión sobre modernidad y razón. La cuestión de si Hegel debería haber desarrollado una teoría de la razón comunicativa o, en lugar de ello, abandonado por completo el tópico de la razón en beneficio de una variedad más radical de historicismo, no se resolverá mirando más de cerca la gramática de palabras como 'verdadero' y 'racional', y 'argumento'. Tampoco la pregunta sobre si filósofos como Annette Baier están en lo cierto al sugerir que dejemos a un lado a Kant y volvamos al intento de Hume de describir la razón en términos de sentimiento condicionado, en lugar de obligación incondicional.[66]

[66] Baier describe a Hume como «el filósofo de la moral de la mujer» porque su tratamiento de la moral facilita su propuesta de que reemplacemos 'obligación' por 'confianza apro-

Sin embargo, aunque no necesitemos, si estoy en lo cierto, una teoría de la racionalidad, sí necesitamos una narrativa de la maduración. El más profundo desacuerdo entre Habermas y yo quizá gire en torno a si la distinción entre lo incondicional y lo condicionado en general, y la distinción entre moralidad y prudencia en particular, es una marca de madurez o un estadio transicional en un camino hacia la madurez. Uno de los muchos puntos en los cuales Dewey concuerda con Nietzsche radica en haber elegido la segunda opción. Dewey pensaba que el deseo de universalidad, incondicionalidad y necesidad era indeseable, porque nos alejaba de los problemas prácticos de la democracia rumbo a la tierra de nunca jamás de la teoría. Kant y Habermas piensan que es un deseo deseable, uno que compartimos solamente cuando llegamos al más alto nivel de desarrollo moral.[67]

He tratado de mostrar cómo son las cosas cuando se pone la política democrática en el contexto de

---

piada' como noción moral básica. En «Human Rights, Rationality and Sentimentality» (reeditado en mi *Truth and Progress*) discuto esta idea de Baier en relación con mi afirmación (reiterada en el presente trabajo) de que deberíamos tratar de crear, en lugar de presuponer, la universalidad.

[67] Otro aspecto de estas dos historias divergentes sobre la maduración es la actitud diferente que alientan respecto de la querella entre Sócrates y los sofistas y, más generalmente, respecto de la distinción entre *argumento* y los modos de persuasión que describí como 'educativos' en la sección precedente. Apel (*Diskurs und Verantwortung*, pág. 353*n*.) dice que una de las muchas cosas equivocadas en la perspectiva común a Gadamer, Rorty y Derrida es que la despreocupación de esos hombres acerca de «Unterschied zwischen dem *argumentativen Diskurs* und, anderseits, dem '*Diskurs*' im Sinne von *Verhandlungen*, *Propaganda*, oder auch von *poetischer Fiktion*

la narrativa de la maduración de Dewey. No puedo ofrecer nada remotamente parecido a un argumento concluyente, basado en premisas comúnmente aceptadas para esta narrativa. Lo mejor que podría hacer para defender mi perspectiva sería contar una historia más completa, que abarque más tópicos, con el fin de mostrar cómo se ve la filosofía europea posnietzscheana desde el ángulo de Dewey, en lugar de uno universalista. (He tratado de hacerlo en otros lugares, con variados recursos.) Pienso que las narrativas son un medio de persuasión perfectamente justo, y que *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas y *La búsqueda de certezas* de Dewey constituyen admirables ejemplos del poder de las narrativas de maduración.

Prefiero a Dewey no porque piense que capta correctamente la verdad y la racionalidad, y que Habermas lo hace erróneamente. Considero que no hay allí nada correcto ni equivocado. En este nivel de abstracción están disponibles conceptos como

---

nicht mehr zu erkennen bzw. anzuerkennen vermogen». Apel sigue diciendo que esa actitud marca «el fin de la filosofía». Me parece que marca un estadio en la ulterior maduración de la filosofía —un paso más allá del culto al poder inscripto en la idea de que hay un poder llamado 'razón' que vendrá a ayudarnos si seguimos el ejemplo de Sócrates y hacemos explícitas nuestras definiciones y premisas—. En la versión de la historia que daría un deweyano, la idea de filosofía como *strenge Wissenschaft*, como búsqueda de conocimiento, es en sí misma un síntoma de inmadurez; los sofistas no estaban totalmente equivocados. Las acusaciones recíprocas de inmadurez en las cuales caemos Apel y yo pueden fácilmente parecer superficiales y vacías, pero expresan convicciones sinceras de ambos lados, convicciones sobre cómo es la utopía y, por ende, sobre cuáles son los requisitos para avanzar hacia ella.

verdad, racionalidad y madurez. Lo único que importa es qué manera de modificarlos los volverá, a largo plazo, más útiles para la política democrática. Como nos enseñó Wittgenstein, los conceptos son usos de palabras. Los filósofos hemos querido durante mucho tiempo entender conceptos, pero el asunto es cambiarlos de modo que sirvan mejor a nuestros propósitos. La lingüistización de los conceptos kantianos de Habermas, Apel, Putnam y Wellmer es una propuesta acerca de cómo volverlos más útiles. El profundo naturalismo antikantiano de Dewey y Davidson es una propuesta alternativa.

2. El giro pragmático de Richard Rorty

Jürgen Habermas

En «Trotsky and the Wild Orchids», Richard Rorty lanza una mirada romántica sobre su desarrollo como filósofo.[1] Utilizando la forma de una «narrativa de maduración», presenta su desarrollo intelectual como un distanciamiento progresivo de su sueño adolescente; era el sueño de fundir en una sola imagen la extraordinaria belleza de las orquídeas salvajes y la liberación del profano sufrimiento de una sociedad explotada: el deseo de «unir la realidad y la justicia en una sola visión» (Yeats). El trasfondo existencial del neopragmatismo de Rorty es su rebelión contra las falsas premisas de la filosofía: una filosofía que pretende ser capaz de satisfacer las necesidades estéticas y morales al satisfacer las teóricas. Había una vez en que la metafísica quería instruir a sus alumnos en los ejercicios espirituales que entrañaban una contemplación purificadora del bien en la belleza. Pero el joven Rorty, que había permitido que lo llenaran de entusiasmo Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, termina dándose cuenta dolorosamente de que la perspectiva del contacto con la realidad de lo extraordinario ofrecida por la teoría —un contacto a la vez *deseable* y *reconciliador*—, aunque posiblemente alcanzable en las formas más

[1] R. Rorty, «Trotsky and the Wild Orchids», *Common Knowledge*, 3 (1992): 140-53.

definidas de la plegaria, no puede lograrse en el sendero de la filosofía. Como resultado de ello, Rorty recuerda a Dewey —desdeñado por McKeon, Leo Strauss y Mortimer Adler—, quien no había sido completamente olvidado en la Chicago de la década de 1940. La toma de conciencia de que la realidad cotidiana no oculta una realidad superior, ni un reino del ser-en-sí que descubrir en éxtasis, y de que las prácticas cotidianas no dan cabida a una visión *redentora*, cura al ya sobrio Rorty de su enfermedad platónica. Desde luego, el recuerdo de la visión exótica y del aroma irresistible de las orquídeas salvajes en las montañas de su infancia, en el noroeste de New Jersey, no puede extinguirse por completo.

Crudamente, entonces, Rorty nos explica en función de su propia historia de vida los motivos de su perspectiva de la dominancia dual de Dewey y Heidegger desarrollada en *Contingency, Irony, and Solidarity.* Curiosamente, esta presentación de sí mismo no contiene referencias al rol descollante que tuvo Wittgenstein, la tercera parte en la alianza. El informe de Rorty sobre las experiencias de su propio desarrollo filosófico se detiene en sus lecturas de Hegel, cuando sus días de estudiante en Yale se acercan a su fin y su trabajo como filósofo profesional está apenas por comenzar. Su formación en filosofía analítica con su maestro real, Wilfrid Sellars, su convicción básica de la verdad del fisicalismo, su exitosa carrera como joven filósofo analítico: esos pasos en su desarrollo no son mencionados para nada. Sin embargo, solamente su ambivalencia respecto de la tradición de la filosofía analítica —la única tradición en cuyo lenguaje Rorty aprendió a argumentar y gracias a

cuyo uso continúa exponiendo sus enseñanzas brillantemente— puede explicar por qué atribuye una significación culturalmente crítica a su giro antiplatónico, significación que supuestamente se extiende mucho más allá de su propia persona y su propio cambio de lealtades filosóficas.

Trataré brevemente esta motivación por una clase de filosofar que quiere despedirse como tal, antes de limitarme a la discusión de la justificación de la concepción neopragmática en sí misma. Desde la radicalización pragmática del giro lingüístico, Rorty alcanza una comprensión no realista del conocimiento. Con el fin de verificar si radicaliza el giro lingüístico de manera correcta, intentaré luego comparar el enfoque contextualista con la duda epistemológica del escéptico moderno. Al hacerlo, evocaré un problema que siempre fue relacionado con las concepciones coherentistas de la verdad: el problema de cómo se deberá distinguir la verdad de la aceptabilidad racional. En la respuesta a esta pregunta hay una bifurcación de caminos filosóficos. Mientras Rorty asimila la verdad a la justificación a expensas de las intuiciones realistas cotidianas, otros intentan tomar en cuenta las intuiciones aun dentro del paradigma lingüístico, ya sea con la ayuda de una estrategia deflacionaria respecto del problema de la verdad, o por medio de una idealización del proceso de justificación en sí mismo. Por una parte, no estoy de acuerdo con la estrategia deflacionaria que se basa en una concepción semántica de la verdad, y destaco más bien las ventajas de un punto de vista pragmático. Por otra parte, nuevamente desde una perspectiva pragmática, criticaré un tipo de epistemización de la idea de verdad que yo mismo

propuse. Al hacerlo, desarrollaré una alternativa a la liquidación de las pretensiones incondicionales de verdad. Esta liquidación es lo que últimamente ha compelido a Rorty a efectuar una problemática naturalización de la razón lingüistizada —o, en todo caso, una naturalización que conduce a problemas ulteriores—.

Un antiplatonismo platónicamente motivado

Richard Rorty es uno de los más relevantes filósofos analíticos, capaz de argumentar de un modo informado y astuto. Pero su programa para una filosofía que ha de abolir toda filosofía parece provenir más de la melancolía de un metafísico contrariado, llevado por impulsos nominalistas, que de la autocrítica de un filósofo analítico ilustrado que desea completar el giro lingüístico de manera pragmatista. En 1967, cuando la filosofía analítica (en sus dos versiones) había alcanzado un vasto reconocimiento, comparable al que obtuvo el neokantismo en el período previo a la Primera Guerra Mundial, Rorty editó una antología con el lacónico título de *The Linguistic Turn*. Esta antología, como podemos verlo retrospectivamente, marca un corte en la historia del pensamiento analítico. Los textos compilados en ella aspiran a servir a un doble propósito. Al hacer el resumen de una progresión triunfante, apuntan, al mismo tiempo, a señalar un final. En todo caso, a despecho de su gesto laudatorio, la distancia metafilosófica desde la cual el compilador comenta los textos traiciona el mensaje hegeliano de que toda manifestación del Espíritu que alcanza la madurez está condenada a

declinar. En esa época, Rorty dio una señal de partida rumbo a un discurso que, desde entonces, se asignó el nombre de «posanalítico». En su introducción a la antología, especula sobre el «futuro» de la filosofía analítica —futuro que la relega al pasado—. Frente a una todavía intacta ortodoxia, Rorty señala los tres enfoques que concuerdan en su contradicción respecto del supuesto básico general de que «hay verdades filosóficas que todavía esperan ser descubiertas y que pueden ser justificadas sobre la base de argumentos». Rorty vincula esos enfoques antiplatónicos con los nombres de Heidegger, Wittgenstein y Waismann (cuyo programa filosófico es descripto por Rorty, aun entonces, en términos similares a su posterior descripción del pragmatismo de Dewey).

Esta mirada distanciada sobre la filosofía analítica no oculta de ningún modo el inmenso respeto por el iniciado que se aparta de su propia tradición: «La filosofía lingüística, en los últimos treinta años, ha logrado poner a la defensiva toda la tradición filosófica, desde Parménides, pasando por Descartes y Hume, hasta Bradley y Whitehead. Lo ha hecho escrutando cuidadosamente y por completo los modos en los cuales los filósofos tradicionales usaron el lenguaje en la formulación de sus problemas. Semejante logro es suficiente para ubicar este período entre las grandes eras de la historia de la filosofía».[2] Solamente el carácter irresistible de los argumentos de la filosofía analítica explica la pena real de Rorty. Ese carácter lo conduce a despedirse tan irrevocablemente de las

[2] R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1970, pág. 33.

promesas de la metafísica que, incluso *después* de la filosofía analítica, no puede haber ninguna alternativa que conduzca a un pensamiento post-metafísico. Sin embargo, Rorty sigue a la búsqueda de un modo de pensar que, como dice Adorno al final de la Dialéctica negativa, siga siendo «solidario con la metafísica en el momento de su desmoronamiento»[3]. La ironía forzada que propaga hoy Rorty rezuma melancolía: «El intelectual postfilosófico de Rorty es irónico porque se da cuenta de que la verdad no es todo aquello que él habría querido que fuera. La ironía depende. esencialmente de una especie de nostalgie de la verité»[4]. Tampoco la división del trabajo romántica entre ironía y seriedad, entre Heidegger y Dewey, puede mitigar aquella aflicción. Dado que la metafísica sólo domina el lenguaje del conocimiento, la estetización de su pretensión de verdad acaba anestesiando la tradición en forma de bien cultural. La realidad de las ideas, con las que nos prometía entrar en contacto la teoría platónica, no es lo mismo que la extraordinaria seducción de la experiencia estética. Lo que una vez había querido ser «verdadero» en sentido enfático, no puede conservarse bajo el modo de lo «sublime». Al perder la perentoriedad de sus juicios, la metafísica pierde también su contenido»[5].

[3] T, W. Adorno, *Negative Dialektik,* Ges. Schriíten, vol. 6, Francfort del Meno, 1973, p. 400 *(Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1975).

[4] M. Williarns, *Unnatural Doubts,* Princeton U. P., Prínceton, N. J., 1996, p. 365 (n. 51); véase también R. Rorty, «Is Derrida a Ouasi- Transcendental Philosopher?», *Contemporary Literature,* 1995, pp. 173-200.

[5] Véase el intercambio entre Th. .McCarthy y Richard Rorty en *Critical Inquiry,* 16, 1990, pp. 355-370 Y633-641.

Cuando uno se encuentra ante este dilema resulta comprensible el movimiento que finalmente hace Rorty para devolver a la filosofía, todavía hoy, algo de aquella «teoría», de aquella inimitable combinación de orquídeas silvestres y Trotsky: imitar al menos el gesto de una aprehensión estimulante y al mismo tiempo preñada de consecuencias prácticas. Pero la necesidad metafísica de liberar a la filosofía de la esterilidad de un pensamiento postmetafísico en pequeño formato sólo puede ser satisfecha ya por canales postmetafísicos. La despedida de la filosofía analítica no puede conducir de nuevo a la devaluada metafísica. Por ello lo único que queda es el poner en escena la despedida de la filosofía en general. Sólo si el mismo acto de la despedida desencadenara un auténtico shock y tuviera repercusión en la vida, podría corresponderle a la filosofía, «en el momento de su desmoronamiento», una significación que no fuera meramente académica. Pero una disolución de la filosofía analítica que se ha producido por medíos analíticos, ¿Cómo podría adquirir la importancia necesaria para que este pensamiento pudiera resplandecer por última vez con todo el brillo de su gran tradición? Rorty quiere -así entiendo su impulso por la gran filosofía refractado naturalistamente- responder a esta pregunta.

Rorty muestra, ante todo, que la filosofía analítica comparte una premisa esencial con la tradición que ella misma ha contribuido a devaluar. Se trata de aquella convicción de «que todavía existen verdades filosóficas por descubrir». Rorty atribuye a este *proton pseudos* de la metafísica occidental una carga dramática, gracias a una idea muy alemana y Heideg-

geriana, se supone que los destinos profanos de Occidente se han cumplido solamente dentro del alcance de un entendimiento epocal del ser; más aún, uno gobernado por la metafísica. Desde luego, a diferencia de Heidegger, Rorty ya no puede estilizar el pensamiento posmetafísico después de la filosofía analítica como una sagrada «Conmemoración del Ser» (*Andenken des Seins*). Rorty concibe la deconstrucción de la historia de la metafísica como un diagnóstico deflacionario en el sentido de Wittgenstein. El antiplatonismo extrae su significación eminentemente práctica sólo de la severidad de la enfermedad que supuestamente ha de curar. El desenmascaramiento del platonismo apunta, más allá del escolasticismo, a una cultura que está alienada de sí misma platónicamente. Si el acto de despedida no se agota finalmente en una negación, Rorty tiene que abrir una perspectiva que permita un nuevo autoentendimiento capaz de tomar el lugar del viejo, depreciado. Con este final en mente, adapta el hegelianismo de Dewey a sus propios fines, de modo tal que se abre una perspectiva en las prácticas cotidianas que ya no son distorsionadas por los prejuicios platonistas. De este modo, como Hegel, aun los 'últimos' filósofos captan una vez más su propio tiempo en el pensamiento.

Rorty sabe, desde luego, que estas reflexiones metafilosóficas no pueden transformarse en autoentendimiento de la filosofía por sí mismas.[6] No puede salir de la filosofía sin usarla para pretender la validez de sus pensamientos. Rorty no sería el escrupuloso y sensible, sugestivo y estimulante

[6] R. Rorty, *Linguistic Turn*, pág. 39.

filósofo que es si insistiera únicamente en el rol retórico del reeducador. También el diagnóstico de un falso autoentendimiento sigue siendo un asunto para la teoría. Rorty tiene que proporcionar argumentos si ha de convencer a sus colegas de que la distinción 'platónica' entre 'convencer' y 'persuadir' no tiene sentido. Tiene que probar que aun la filosofía analítica está cautivada por el hechizo de la metafísica, contra la cual está dando batalla.

El giro pragmático

El importante libro de Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) persigue varias metas. Llevando a su conclusión la deconstrucción de la filosofía de la conciencia, quiere completar un giro lingüístico todavía no completado, de manera tal que se vuelva obvio el malentendido platonista tan profundamente arraigado en nuestra cultura. Mis dudas se relacionan con el segundo paso. El giro pragmático, que Rorty exige con justeza ante los enfoques fijados en la semántica, ¿requiere una concepción antirrealista del conocimiento?

a) El marco conceptual básico de la filosofía del sujeto ha sido blanco, desde Peirce hasta Wittgenstein y Heidegger, de una crítica incansable. Rorty abreva en los argumentos contemporáneos (entre otros, los de Sellars, Quine y Davidson) con el objeto de exponer los supuestos básicos de la epistemología mentalista con miras a una crítica de la razón. Las ideas de 'autoconciencia' y 'subjetividad' implican que el sujeto cognoscente puede develar por sí mismo una esfera privilegiada de ex-

periencias inmediatamente accesibles y absolutamente ciertas (*Erlebnisse*) cuando no hace foco de manera directa en objetos, sino más bien reflexivamente en sus propias representaciones (*Vorstellungen*) de los objetos. Para la epistemología clásica, hay una separación constitutiva entre lo interior y lo exterior —un dualismo de la mente y el cuerpo— que apela al acceso privilegiado de la primera persona a sus propias experiencias. La autoridad epistémica de la primera persona está sostenida por tres supuestos que constituyen el paradigma:

1) que conocemos nuestros propios estados mentales mejor que ninguna otra cosa;
2) que el conocimiento tiene lugar esencialmente bajo el modo de la representación de objetos; y
3) que la verdad de los juicios se basa en pruebas que garantizan su certeza.

El análisis de la forma lingüística de nuestras experiencias y pensamientos descubre en estos supuestos tres mitos correspondientes: el mito de lo dado, el mito del pensamiento como representación y el mito de la verdad como certeza. Se muestra que no podemos sortear la expresión lingüística como medio para la representación y comunicación del conocimiento. No hay experiencias no interpretadas (*Erfahrungen*) que sean accesibles solamente de modo privado y eludan la evaluación y corrección pública. Además, el conocimiento de objetos no es un modelo adecuado para el conocimiento de estados de cosas proposicionalmente estructurados. Finalmente, la verdad es una propiedad de proposiciones criticables que no puede per-

derse; puede ser justificada solamente sobre la base de razones: no puede ser autenticada sobre la base de la génesis de las representaciones.

Rorty, desde luego, vincula esta crítica del mentalismo con la meta más amplia de radicalizar el giro lingüístico. Quiere mostrar «a qué llega la filosofía del lenguaje cuando se purifica de los intentos de imitar tanto a Kant como a Hume».[7] En la medida en que la relación sujeto-objeto es proyectada meramente sobre la relación oración-hecho, las respuestas semánticas resultantes permanecen atadas al modo mentalista de cuestionamiento. En la medida en que la representación (*Darstellung*) del estado de cosas —como la representación de los objetos (*Vorstellung*)—[8] es concebida como una relación entre dos términos, el giro lingüístico deja intacto el «espejo de la naturaleza» —como metáfora del conocimiento del mundo—.

Rorty quiere hacer un uso pleno del campo conceptual abierto por la filosofía del lenguaje. Tras los pasos de Peirce, reemplaza la relación de dos términos entre el sujeto representante y el objeto representado por una relación de tres términos, la expresión simbólica, que otorga validez al estado de cosas para una comunidad interpretativa. El mundo objetivo ya no es algo reflejado, sino simplemente el punto de referencia común para un proceso de comunicación (*Verstandigung*) entre miembros de una comunidad comunicativa que alcanza un entendimiento con otra respecto de algo.

[7] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, 1979, pág. 261.

[8] [Nota del editor de la versión en inglés:] Habermas señala que en inglés la palabra 'representación' es usada para referirse tanto a *Darstellung* como a *Vorstellung*.

Los hechos comunicados no pueden ser separados del proceso de comunicación más de lo que la *suposición* de un mundo objetivo puede ser separada de un horizonte interpretativo compartido intersubjetivamente, dentro del cual los participantes en la comunicación siempre ya operan. Por esta razón, sólo un giro lingüístico que sea rigurosamente llevado a su conclusión puede, al superar el mentalismo, superar también el modelo epistemológico del Espejo de la Naturaleza.

b) Estoy interesado en indagar si Rorty realiza de manera correcta esta plausible radicalización pragmática del giro lingüístico. Si ya no referimos las cuestiones epistemológicas únicamente al lenguaje como forma gramatical de representación (*Darstellung*), relacionándolas más bien con el lenguaje tal como es utilizado comunicativamente, se abre una dimensión adicional. Es la dimensión de las interacciones y tradiciones —el espacio público del mundo de la vida compartido intersubjetivamente por los usuarios del lenguaje—. Esta perspectiva expandida permite volver visible el vínculo entre los logros epistemológicos de los individuos socializados y sus procesos de cooperación y comunicación: «Una vez que la conversación reemplaza a la confrontación [de personas con el estado de cosas], la concepción de la mente como Espejo de la Naturaleza puede ser descartada».[9] El «modelo comunicacional» del conocimiento destaca el argumento de que no tenemos un acceso irrestricto a las entidades del mundo, independiente de nuestras prácticas para alcanzar el entendimien-

[9] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 170.

to y del contexto lingüísticamente constituido de nuestro mundo de la vida: «Los elementos de lo que llamamos 'lenguaje' o 'mente' penetran tan profundamente en lo que denominamos 'realidad', que el mero proyecto de representarnos a nosotros mismos como 'mapeadores' de algo 'independiente del lenguaje' está fatalmente comprometido desde el principio».[10]

Esta es una cita de Hilary Putnam con la que Rorty está de acuerdo. Sin embargo, Rorty tiene en mente algo diferente del «realismo interno» de Putnam. El «realismo interno» de Putnam subraya que las condiciones para la objetividad del conocimiento pueden ser analizadas únicamente *en conexión con* las condiciones para la intersubjetividad de un mutuo entendimiento respecto de lo que se dice. En la perspectiva de Rorty, «estar en contacto con la realidad» debe ser traducido en la jerga como «estar en contacto con una comunidad humana», de tal manera que la intuición realista, a la que el mentalismo quería hacer justicia con su Espejo de la Naturaleza y su correspondencia entre representación y objeto representado, desaparece completamente. Para Rorty, cada clase de representación de algo en el mundo objetivo es una ilusión peligrosa. Ahora, con el giro pragmático, la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que examina su yo interno, es desplazada por la primera persona del plural, por el 'nosotros' de una comunidad de comunicación ante la cual cada persona justifica sus opiniones. Empero,

[10] H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990, pág. 28; R. Rorty, «Putnam and the Relativist Menace», *Journal of Philosophy*, 90 (1993): 443.

sólo la interpretación empirista de esta nueva autoridad lleva a Rorty a equiparar 'conocimiento' con lo que es aceptado como 'racional' según los estándares de nuestras respectivas comunidades.

Así como Locke y Hume refirieron sus reflexiones mentalistas a la conciencia de las personas empíricas, Kant refirió las suyas a la conciencia de los sujetos «en general». También reflexiones lingüísticas pueden ser referidas a comunidades de comunicación «en general». Pero Rorty, el nominalista, permanece en la tradición empirista y refiere la autoridad epistémica a las prácticas sociales recibidas de 'nuestras' respectivas comunidades. Estima sin sentido la propuesta de «ver las prácticas sociales de justificación como si fueran algo más que eso».[11] El propio Rorty establece el vínculo entre la interpretación contextualista del giro pragmático y el entendimiento antirrealista del conocimiento, por un lado, y el rechazo de una estrategia kantiana de análisis, por otro:[12] «Si concebimos el conocimiento como una cuestión de conversación y práctica social, en lugar de un intento de reflejar la naturaleza, probablemente no encararemos una metapráctica que sea la crítica de todas las formas posibles de práctica social».[13] Para Rorty, ese intento pragmático-formal sería una

[11] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 390.

[12] *Ibid.*, pág. 179: «[La perspectiva contextualista] amenaza la imagen neokantiana de la relación de la filosofía con la ciencia y la cultura. El impulso de decir que las aserciones y acciones no solamente deben ser coherentes con otras aserciones y acciones, sino que además deben 'corresponder' a algo aparte de lo que las personas están diciendo y haciendo, tiene cierto derecho a ser llamado impulso filosófico».

[13] *Ibid.*, pág. 171.

recaída en el fundacionalismo. En el siglo XVII, los conceptos básicos de subjetividad y autoconciencia, junto con «lo mental» y la «introspección», respectivamente, habían asegurado para la filosofía —que en esa época había encontrado un nuevo lugar *junto* a los nuevos físicos— un campo y un método propios. Como resultado de ello, la filosofía era capaz de comprenderse a sí misma como disciplina fundacional que verificaba y justificaba los fundamentos de todas las demás disciplinas. Rorty ahora sostiene que este mismo autoentendimiento fundacionalista se apodera de la filosofía del lenguaje cuando se abstiene de un entendimiento contextualista del conocimiento y la justificación. Los enfoques universalistas dentro de la filosofía del lenguaje —tal como Rorty los discierne en Dummett y otros— quedan aquí bajo sospecha.

El contextualismo y el escepticismo como problemas específicos de paradigmas particulares

Cuando Rorty concibe el contextualismo como la consecuencia necesaria de un giro lingüístico realizado plenamente, está en lo cierto en un aspecto: el contextualismo designa un problema que puede producirse solamente cuando hay de por medio una razón encarnada en prácticas lingüísticas. Pero se equivoca cuando, al mismo tiempo, ve el contextualismo como solución a ese problema. Esta perspectiva tiene sus raíces, si estoy en lo cierto, en una problemática comprensión de los paradigmas filosóficos.

Como Apel y Tugendhat, por ejemplo, Rorty observa la historia de la filosofía como una sucesión de tres paradigmas. Habla de metafísica, epistemología y filosofía del lenguaje.[14] Desde luego, la filosofía del lenguaje se ha apartado sin demasiado entusiasmo del mentalismo. Rorty cree que el giro lingüístico puede ser llevado a término de manera consistente bajo la forma de una crítica de la razón que se despida de la filosofía como tal.[15] No sólo son los problemas, sino el modo de plantearlos, lo que cambia con el salto de un paradigma al siguiente:

«Este cuadro de la filosofía antigua y medieval preocupada por las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al siglo XIX por las *ideas*, y la escena filosófica ilustrada contemporánea por las *palabras* tiene una plausibilidad considerable. Pero esta secuencia no debería ser pensada como si presentara tres perspectivas contrastantes acerca de lo que es primario o fundacional. No es que Aristóteles pensara que la mejor manera de explicar las ideas y las palabras es en función de cosas, mientras que Descartes y Russell modificaron el orden de la explicación. Sería más apropiado decir que Aristóteles no tenía —no sentía la necesidad de tener— una teoría del conocimiento, y que Descartes y Locke no tenían una teoría del significado. Las observacio-

[14] Cf. H. Schnädelbach, «Philosophie», en E. Martens y H. Schnädelbach (eds.), *Grundkurs Philosophie*, Hamburgo, 1985, págs. 37-76.

[15] [Nota del editor de la versión en inglés:] Habermas observa que el subtítulo de la traducción alemana de *Philosophy and the Mirror of Nature* es *A Critique of Philosophy* (*Eine Kritik der Philosophie*).

nes de Aristóteles con respecto al conocimiento no ofrecen respuestas, ni malas ni buenas, a las preguntas de Locke, así como las observaciones de Locke sobre el lenguaje no ofrecen respuestas a las de Frege».[16]

Esta *discontinuidad* significa que las preguntas filosóficas no se resuelven encontrando las respuestas correctas; antes bien, caen en desuso una vez que han perdido su valor de mercado. Esto es también válido para la pregunta por la objetividad del conocimiento.

Desde la perspectiva mentalista, la objetividad está asegurada cuando el sujeto representante se refiere a sus objetos de manera correcta. Verifica la subjetividad de sus representaciones respecto del mundo objetivo: «'subjetivo' contrasta con 'correspondiente a lo que está afuera' y, por tanto, significa algo parecido a 'un producto únicamente de lo que está aquí'».[17] Desde la perspectiva lingüística, la subjetividad de las creencias ya no es verificada directamente mediante la confrontación con el mundo, sino más bien por medio del acuerdo público alcanzado en la comunidad de comunicación: «una consideración 'subjetiva' es aquella que ha sido, o sería, o debería ser, dejada a un lado por los que debaten».[18] Así pues, la intersubjetividad de llegar a un entendimiento reemplaza a la objetividad de la experiencia. La relación lenguaje-mundo se vuelve dependiente de la comunicación entre hablantes y oyentes. La rela-

[16] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 263.
[17] *Ibid.*, pág. 339.
[18] *Ibid.*, pág. 338.

ción vertical con el mundo de las representaciones de algo, o de las proposiciones sobre algo, es curvada, por así decirlo, en la línea horizontal de la cooperación de los participantes en la comunicación. La intersubjetividad del mundo de la vida, que los sujetos habitan en común, *desplaza* a la objetividad de un mundo que un sujeto solitario confronta: «Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de escapar de las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de alcanzar todo el acuerdo intersubjetivo que sea posible».[19] Rorty quiere decir: el cambio de paradigma transforma las perspectivas de tal modo que las preguntas epistemológicas como tales pertenecen al pasado.

La comprensión contextualista del giro lingüístico desde el cual emerge este antirrealismo vuelve a una concepción del surgimiento y caída de los paradigmas que excluye la continuidad de temas entre paradigmas, así como los procesos de aprendizaje que se extienden a través de ellos. De hecho, los términos en los cuales emprendemos una comparación de paradigmas reflejan nuestro punto de partida hermenéutico —y, por tanto, nuestro propio paradigma—. Que Rorty elija para su comparación el marco de referencia de la objetividad, la subjetividad y la intersubjetividad es una consecuencia de la perspectiva conceptual básica desde la cual ahora describimos el giro lingüístico del mentalismo. Por otra parte, el cuadro de una sucesión contingente de paradigmas inconmensurables no se adecua en absoluto a esta descripción.

[19] R. Rorty, *Philosophical Papers I: Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, 1991, pág. 23.

Antes bien, desde la perspectiva del marco de referencia, un paradigma subsiguiente aparece como respuesta a un problema que nos es legado por la devaluación de un paradigma precedente. Contrariamente a lo que Rorty supone, los paradigmas no forman una secuencia arbitraria, sino una relación dialéctica.

El nominalismo privó a las cosas de su naturaleza interior o esencia y declaró que los conceptos generales eran construcciones de una mente finita. Desde entonces, la comprensión de lo que es (*das Seiende*) en el pensamiento ha carecido de fundamento en la constitución conceptual de los seres mismos. La correspondencia de la mente con la naturaleza ya no podía concebirse como una relación ontológica, las reglas de la lógica ya no reflejaban las leyes de la realidad. A pesar de Rorty, el mentalismo respondía a este reto revirtiendo el orden de la explicación. Si el sujeto cognoscente ya no puede derivar los estándares del conocimiento de una naturaleza descalificada, tiene que proveer esos estándares a partir de una subjetividad reflexivamente revelada. La razón, alguna vez encarnada objetivamente en el orden de la naturaleza, se retira en el espíritu subjetivo. De esta manera, el ser-en-sí (*das Ansich*) del mundo es transformado en la objetividad de un mundo que está dado para nosotros, los sujetos —un mundo de objetos representados o *phenomena*—. En tanto que, hasta ese momento, la constitución del mundo del ser-en-sí había hecho posible la correspondencia del pensamiento con la realidad —juicios verdaderos—, ahora se supone que la verdad de los juicios tiene que medirse contra la certeza de las experiencias subjetivas evidentes (*Erlebnisse*). El pen-

samiento representacional conduce al conocimiento objetivo en la medida en que comprende el mundo fenomenal.

El concepto de subjetividad introdujo entre interno y externo un dualismo que parecía confrontar la mente humana con la precaria tarea de colmar un abismo. Así pues, se despejó el camino para el escepticismo en su forma moderna. El carácter privado de mis experiencias subjetivas, en las que se basa mi absoluta certeza, hace simultáneamente que la razón dude de si el mundo tal como aparece ante nosotros no es, de hecho, una ilusión. Este escepticismo está anclado en los conceptos constitutivos del paradigma mentalista. Al mismo tiempo, conjura los recuerdos de la confortante intuición que sostuvo al paradigma ontológico: la idea de que la verdad de los juicios está garantizada por una correspondencia con la realidad fundada en la realidad misma. Esta intuición 'residual', por así decir, que no había perdido nada de su poder de sugestión con el cambio de paradigma, cierra filas con la nueva pregunta escéptica acerca de si —y si sí, cómo— el acuerdo entre representación y objeto representado ha de fundarse en las pruebas de nuestras experiencias subjetivas. Esta es la pregunta que primero provoca la querella epistemológica entre idealismo y empirismo.[20] Sin embargo, a la luz de esta genealogía se vuelve evidente —y en esto consiste mi argumento— que el contextualismo se halla incorporado en conceptos bási-

[20] Sólo los empiristas estaban preparados para llamar 'objetiva' a la experiencia (*Erfahrung*) que «corresponde a lo que está afuera» (Rorty). Los idealistas trascendentales, en cambio, reducen incluso la objetividad de la experiencia a las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible.

cos del paradigma lingüístico, así como el escepticismo se halla incorporado en el mentalismo. Y una vez más, las intuiciones concernientes a la verdad que perduran y nos llegan de los paradigmas precedentes conducen a una intensificación de estos problemas.

Así como la disputa sobre los universales, a fines de la Edad Media, contribuyó a la devaluación de la razón objetiva, la crítica de la introspección y del psicologismo, a fines del siglo XIX, contribuyó al sacudimiento de la razón subjetiva. Con el desplazamiento de la razón desde la conciencia del sujeto cognoscente hacia el lenguaje como medio por el cual los sujetos actuantes se comunican entre sí, el orden de la explicación cambia una vez más. La autoridad epistémica pasa del sujeto cognoscente, que proporciona desde adentro de sí mismo los estándares para la objetividad de la experiencia, a las prácticas justificativas de una comunidad lingüística. Hasta entonces, la validez intersubjetiva de las creencias había sido el resultado de la subsiguiente convergencia de los pensamientos o representaciones. El acuerdo interpersonal había sido explicado por el anclaje ontológico de los juicios verdaderos, o por los compartidos dones psicológicos o trascendentales de los sujetos cognoscentes. Según el giro lingüístico, sin embargo, todas las explicaciones toman como punto de partida la primacía de un lenguaje común. La descripción de los estados y acontecimientos del mundo objetivo, como la autorrepresentación de las experiencias a las cuales el sujeto tiene un acceso privilegiado, depende del uso interpretativo de un lenguaje común. Por esta razón, el término 'intersubjetivo' ya no se refiere al resultado de una convergencia *ob-*

servada de pensamientos o representaciones de varias personas, sino al carácter compartido de una precomprensión u horizonte lingüístico del mundo de la vida —presupuesto por los participantes mismos—, dentro del cual se encuentran los miembros de una comunidad de comunicación antes de alcanzar el entendimiento mutuo acerca de algo en el mundo. Finalmente, la cuestión contextualista, que no debería confundirse con la duda epistemológica del escepticismo, proviene de esta primacía de la intersubjetividad de creencias compartidas sobre la confrontación con la realidad (realidad que es siempre ya interpretada).

El giro pragmático no da cabida a la duda respecto de la existencia de un mundo independiente de nuestras descripciones. Antes bien, de Peirce a Wittgenstein, la ociosa duda cartesiana fue rechazada como una contradicción performativa: «Si se intentara dudar de todo, no se llegaría tan lejos como para dudar de nada. El juego de la duda presupone la certeza».[21] Por otra parte, todo conocimiento es falible y, cuando es problematizado, depende de la justificación. Tan pronto como el estándar de la objetividad del conocimiento pasa de la certeza privada a las prácticas públicas de justificación, la 'verdad' se convierte en un concepto de validez de tres términos. Se demuestra que la validez de las proposiciones que son falibles en principio es la validez justificada *para* un público.[22]

[21] L. Wittgenstein, *On Certainty*, trad. D. Paul y G. E. M. Anscombe, Oxford, 1969, §115, pág. 125.

[22] H. Schnädelbach, «Thesen über Geltung und Wahrheit», en *Zur Rehabilitierung des Animal rationale*, Francfort, 1992, págs. 104-15.

Además, dado que en el paradigma lingüístico las verdades son accesibles únicamente bajo la forma de la aceptabilidad racional, surge ahora la pregunta acerca de cómo, en ese caso, la verdad de una proposición puede aún ser aislada del contexto en el cual es justificada. El malestar con respecto a este problema trae a escena las viejas intuiciones acerca de la verdad. Despierta el recuerdo de una correspondencia entre pensamiento y realidad, o de un contacto con la realidad que es sensorialmente cierta. Estas imágenes, que son todavía sugestivas a pesar de haber perdido su norte, están detrás del hecho de que la imposibilidad de trascender el horizonte lingüístico de creencias justificadas sea compatible con la intuición de que las proposiciones verdaderas se adecuan a los hechos. No es por accidente que la racionalidad contemporánea debata en círculos en torno a los conceptos de verdad y referencia.[23] Así como el escepticismo no asimila simplemente el ser a la apariencia, sino que da más bien una expresión al incómodo sentimiento de que *podríamos* ser incapaces de separar uno de otra de manera convincente, tampoco el contextualismo, comprendido adecuadamente, hace equivaler verdad con asertibilidad justificada. El contextualismo es más bien una expresión de la incomodidad que se seguiría si tuviéramos que asimilar una a la otra. Nos vuelve conscientes de un problema para el cual el relativismo cultural

[23] Con respecto a la crítica del enfoque de Rorty, en lo que sigue me limito al problema de la verdad. Sin embargo, me gustaría dejar indicado, al menos, que no podríamos explicar la posibilidad de los procesos de aprendizaje sin referirnos a la capacidad para reconocer las mismas entidades bajo diferentes descripciones.

presenta una solución que es falsa, pues contiene una autocontradicción performativa.

Verdad y justificación

Aun en la comprensión de las proposiciones elementales sobre los estados o acontecimientos en el mundo, lenguaje y realidad se interpenetran de una manera que es para nosotros *indisoluble*. No hay posibilidad natural de que las restricciones de la realidad que vuelven verdadero un enunciado puedan aislarse de las reglas semánticas que subyacen a esas condiciones de verdad. Podemos explicar lo que un hecho es únicamente con la ayuda de la verdad de un enunciado fáctico, y podemos explicar lo que es real solamente en función de lo que es verdadero. El ser, como afirma Tugendhat, es ser veritativo.[24] Dado que la verdad de las creencias o las oraciones puede, a su vez, ser justificada sólo con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos romper con el círculo mágico de nuestro lenguaje. Este hecho sugiere una concepción antifundacionalista del conocimiento y una concepción holística de la justificación. Puesto que no podemos confrontar nuestras oraciones con nada que no esté ya saturado lingüísticamente, no puede distinguirse ninguna proposición básica que esté privilegiada por la capacidad de legitimarse a sí misma, sirviendo así como base para una cadena lineal de justificación. Rorty enfatiza con acierto «que nada cuenta como justificación, salvo por

[24] E. Tugendhat, *Traditional and Analytical Philosophy*, trad. P. A. Gorner, Cambridge, 1982, págs. 50 y sigs.

referencia a lo que ya aceptamos», y concluye «que no hay manera de salir de nuestras creencias y nuestro lenguaje con el fin de encontrar alguna prueba que no sea la de la coherencia».[25]

Esto no significa, desde luego, que la coherencia de nuestras creencias sea suficiente para clarificar el significado del concepto de verdad, que se ha vuelto central. Por cierto, dentro del paradigma lingüístico, la verdad de una proposición ya no puede ser concebida como correspondencia con algo en el mundo, pues de lo contrario tendríamos que ser capaces de «salir del lenguaje» mientras usamos el lenguaje. Obviamente, no podemos comparar las expresiones lingüísticas con un fragmento de una realidad ininterpretada o «desnuda», es decir, con una referencia que eluda nuestra indagación ligada al lenguaje.[26] No obstante ello, la idea de la verdad como correspondencia fue capaz de tomar en cuenta un aspecto fundamental del significado de un predicado de verdad. Este aspecto —la noción de validez incondicional— queda barrido bajo la alfombra si la verdad de una proposición es concebida como coherencia con otras proposiciones o como asertibilidad justificada dentro de un sistema interconectado de aserciones. Mientras las aserciones bien justificadas pueden resultar falsas, comprendemos la verdad como una propiedad de las proposiciones «que no puede perder-

[25] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 178.

[26] Cf. Williams, *Unnatural Doubts*, pág. 232: «Sólo necesitamos preguntarnos si la captación 'directa' de los hechos de los cuales supuestamente depende tal comparación es un estado cognitivo con contenido proposicional. Si no lo es, no puede tener impacto en la verificación. Pero, si lo es, lo que nos han dado es otra clase de creencia».

se». La coherencia depende de las prácticas de justificación que son guiadas por estándares que cambian cada tanto. Esto explica la pregunta: «¿Por qué el hecho de que nuestras creencias se sostengan, suponiendo que lo hagan, da la menor indicación de que son verdaderas?».[27]

El uso «precautorio» de los predicados de verdad[28] muestra que, con la verdad de las proposiciones, vinculamos una pretensión incondicional que apunta más allá de toda la evidencia disponible para nosotros; por otra parte, la evidencia que aportamos a nuestros contextos de justificación debe ser suficiente para autorizarnos a plantear pretensiones de verdad. Aunque la verdad no puede ser reducida a la coherencia y a la asertibilidad justificada, tiene que haber una relación interna entre verdad y justificación. De lo contrario, ¿cómo sería posible explicar que una justificación de «*p*», exitosa de acuerdo con nuestros estándares, apunte en favor de la verdad de «*p*», aunque la verdad no sea un término del éxito y no dependa de la justificabilidad de la proposición? Michael Williams describe el problema como una disputa entre dos ideas igualmente razonables: «En primer lugar, que si hemos de tener conocimiento del mundo objetivo, la verdad de lo que creemos acerca del mundo debe ser independiente de nuestra creencia en él; y segundo, que la justificación es, inevitablemente, una cuestión de sustentar creencias mediante otras creencias y, por ende, en su sentido mínimo, una cuestión de coherencia».[29] Esto con-

[27] *Ibid.*, pág. 267.

[28] R. Rorty, «Pragmatism, Davidson, and Truth», en E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, pág. 343.

[29] Williams, *Unnatural Doubts*, pág. 266.

duce a la pregunta contextualista: «Dados solamente el conocimiento de lo que creemos acerca del mundo y el hecho de que nuestras creencias concuerdan, ¿cómo podemos mostrar que esas creencias son verosímilmente verdaderas?».[30]

Esta pregunta, sin embargo, no debería ser entendida en un sentido escéptico, porque la concepción según la cual nosotros, como individuos socializados, siempre ya nos encontramos dentro de un horizonte lingüísticamente revelado de nuestro mundo de la vida, implica un trasfondo no cuestionado de convicciones compartidas intersubjetivamente, que han demostrado ser verdaderas en la práctica, lo cual le quita todo sentido a la duda total respecto de la accesibilidad del mundo. El lenguaje, del cual «no podemos salir», no debería ser entendido como analogía de la interioridad de un sujeto representante que está como aislado del mundo exterior de los objetos representables. La relación entre justificabilidad y verdad, aunque necesita ser clarificada, no señala ningún abismo entre lo interior y lo exterior, ningún dualismo que tendría que ser *suturado* y que podría hacer surgir la duda escéptica sobre si nuestro mundo *en su totalidad* es una ilusión. El giro pragmático le mueve el piso a este escepticismo. Hay una razón simple para ello. En las prácticas cotidianas, no podemos usar el lenguaje sin *actuar*. El habla en sí misma se realiza en el modo de actos de habla que, por su parte, están incrustados en contextos de interacción y entramados con acciones instrumentales. Como actores, es decir, como sujetos interactuantes e intervinientes, estamos siempre ya en con-

[30] *Ibid.*, pág. 249.

tacto con las cosas acerca de las cuales podemos emitir enunciados. Los juegos de lenguaje y las prácticas están *entretejidos*. «En cierto punto (. . .) tenemos que dejar el reino de las oraciones (y los textos) y recurrir al acuerdo en la acción y la experiencia (por ejemplo, en el uso de un predicado)».[31] Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, la conclusión fenomenológica de Husserl de que «estamos siempre ya en contacto con las cosas» es confirmada.

Por esta razón, la pregunta respecto de la conexión interna entre justificación y verdad —conexión que explica por qué, a la luz de la evidencia disponible para nosotros, podemos plantear una pretensión de verdad incondicional que apunte más allá de lo que está justificado— no es una pregunta epistemológica. No es una cuestión de ser o apariencia. Lo que está en juego no es la representación correcta de la realidad, sino las prácticas cotidianas que no deben desmoronarse. El malestar contextualista traiciona una preocupación acerca del funcionamiento fluido de los juegos de lenguaje y las prácticas. El entendimiento no puede alcanzarse a menos que los participantes se refieran a un solo mundo objetivo, estabilizando así el espacio público compartido intersubjetivamente, con el cual cada cosa que es meramente subjetiva pueda ser contrastada.[32] Este supuesto de un mundo ob-

[31] F. Kambartel, «Universalität richtig verstanden», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996): 249.

[32] No es por accidente que introduje el concepto pragmático-formal de la suposición gramatical de un mundo objetivo en el contexto de una teoría de la acción. Cf. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trad. T. McCarthy, vol. 1, Boston, 1984, págs. 75-101; vol. 2, Boston, 1987, págs. 119 y sigs.

jetivo que es independiente de nuestras descripciones cumple con un requisito funcional de nuestros procesos de cooperación y comunicación. Sin este supuesto, las prácticas cotidianas, que se basan en la (en cierto sentido) platónica distinción entre creer y saber sin reservas, se resquebrajarían.[33] Si no pudiéramos de ninguna manera hacer *esta* distinción, el resultado sería más un autodesentendimiento patológico que un entendimiento ilusorio del mundo. Mientras el escepticismo sospecha un error epistemológico, el contextualismo supone una construcción errónea del modo en que vivimos.

El contextualismo plantea, pues, la pregunta sobre si y, llegado el caso, cómo la intuición de que podemos distinguir, en principio, entre lo-que-es-verdad y lo-que-se-tiene-por-verdadero puede ser introducida en el paradigma lingüístico. Esta intuición no es 'realista' en el sentido epistemológico. Aun dentro del pragmatismo hay una bifurcación de caminos con respecto a esta pregunta. Algunos son suficientemente pragmatistas como para tomar en serio las intuiciones realistas de todos los días y la relación interna entre coherencia y verdad que aseveran. Otros dicen que el intento de clarificar esta relación interna es inútil, y tratan el realismo cotidiano como una ilusión. Rorty quiere combatir esta ilusión por medios retóricos y brega por una *reeducación*. Tenemos que acostumbrar-

[33] Cf. Williams, *Unnatural Doubts*, pág. 238: «Todo lo que está incluido en la idea de un mundo objetivo como 'lo que está allí de todos modos' es que el hecho de que una proposición sea verdadera es una cosa y nuestra creencia de que es verdadera, o que está justificada en la creencia de que es verdadera, es otra cosa».

nos a reemplazar el deseo de objetividad con el deseo de solidaridad y, siguiendo a William James, a comprender 'verdad' como si no fuera más que aquello en lo cual, para «nosotros» —miembros liberales de la cultura occidental o de las sociedades occidentales—, es bueno creer.

«[Los pragmatistas] deben verse a sí mismos como si estuvieran operando en la interfase con el sentido común de su comunidad, un sentido común muy influido por la metafísica griega y el monoteísmo patriarcal (. . .) Deben verse a sí mismos como si estuvieran involucrados en un intento de largo plazo por cambiar la retórica, el sentido común y la autoimagen de su comunidad».[34]

Antes de abordar esta propuesta, me gustaría indagar si las alternativas son tan inútiles como supone Rorty. ¿No hay explicaciones plausibles para el hecho de que una justificación exitosa en nuestro contexto justificatorio hable en favor de la verdad independiente del contexto de la proposición justificada? Estoy interesado, ante todo, en dos intentos de explicación: uno deflacionario, que discute que la naturaleza de la 'verdad' pueda ser explicada, y uno epistémico, que expande hasta tal punto la idea de aserción justificada, que la verdad se convierte en el concepto límite del proceso justificatorio. Desde luego, el deflacionismo está permitido para destematizar el concepto de verdad solamente hasta el punto en que pueda seguir sos-

[34] R. Rorty, «Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson versus Wright», *Philosophical Quarterly*, 45 (1995): 281-300 (pág. 300).

teniendo las intuiciones realistas, mientras que la concepción epistémica está permitida para idealizar las condiciones justificatorias solamente hasta el punto en que su idea de argumentación, eliminada de las prácticas cotidianas, permanezca dentro del alcance de 'nuestras' prácticas.[35]

[35] D. Davidson emprende una tercera estrategia, que podría ser designada 'teoricista' o, como él mismo propone, 'metodológica'; cf. D. Davidson, «The Folly of Trying to Define Truth», *Journal of Philosophy*, 93 (1996): 263-78. Davidson recurre a la concepción semántica de la verdad, entendida de manera no deflacionista, como el concepto básico no definido para una teoría empírica del lenguaje. Tanto el concepto de verdad, usado como término teórico en su teoría del lenguaje, cuanto la teoría misma, que supuestamente explica la comprensión de las expresiones lingüísticas, pueden probar su verdad (*sich bewahren*) a un mismo tiempo. Por esta razón, la «teoría de la verdad» implícita de Davidson puede ser discutida solamente en relación con la totalidad de su teoría. En general, veo la siguiente dificultad: por una parte, Davidson impugna que el concepto de verdad tenga un contenido susceptible de ser explicado, y en este sentido se alía con la polémica deflacionista contra los intentos de explicar el significado de la verdad; por otra parte, tiene que asegurar cierto contenido para el predicado de verdad, por encima de su función desentrecomilladora, en la medida en que la teoría de la racionalidad está preocupada por explicar la naturaleza verídica de las creencias. En este sentido, cierra filas con Putnam y Dammett, quienes insisten en que la convención T de Tarski no dice nada acerca del significado real de la verdad. Permaneciendo entre estas dos posiciones, Davidson, en lugar de usar meramente el concepto, se ve obligado a escribir eruditos tratados sobre un concepto que declara 'indefinible' —tratados en los cuales, al menos de manera metacrítica, aísla las intuiciones realistas vinculadas con la verdad—. Cf. D. Davidson «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87 (1990): 279-328. Davidson se aferra a la idea de que podemos conocer algo de un mundo objetivo «que no está hecho por nosotros». Esta perspectiva lo separa de Rorty, quien intenta en vano llevar a Davidson hacia

La concepción semántica de la verdad y la perspectiva pragmática

La convención T de Tarski —«'*p*' es verdadero si y sólo si *p*»— se basa en un uso desentrecomillador del predicado de verdad que puede ser ilustrado mediante el ejemplo de la confirmación de los enunciados de otra persona: «Todo lo que el testigo dijo ayer es verdadero». Así pues, el hablante emite su propio «todo lo que fue dicho» de tal modo que podría repetir las correspondientes aserciones en la posición de la primera persona. Vale la pena señalar este uso del predicado de verdad en dos aspectos. Por una parte, permite una referencia generalizante al tema que es mencionado pero no explícitamente reproducido. Tarski usa esta propiedad con el fin de construir una teoría de la verdad que generalice acerca de todos los ejemplos de 'T'. Por otra parte, cuando es usado de este modo, el predicado de verdad establece una relación de equivalencia entre dos expresiones lingüísticas; todo el argumento de la estrategia de explicación de Tarski depende de esto, pues, por medio de la explotación de la función desentrecomilladora, la inaccesible «relación de correspondencia» entre lenguaje y mundo, u oración y hecho, puede ser reflejada, al parecer, en la tangible relación semánti-

---

su propio terreno, el de una comprensión abolicionista de la verdad. Cf. D. Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990, págs. 120-39; cf. también Rorty, «Pragmatism, Davidson, and Truth». Para una comparación de Davidson y mi propio enfoque de la teoría del lenguaje, véase B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative Action*, tesis doctoral, Northwestern University, 1995.

ca entre las expresiones de un lenguaje objeto y las de un metalenguaje. Sin que importe cómo se conciba la función representacional de los enunciados, como 'satisfacción' de las condiciones de verdad o como 'adecuación' de los hechos a las oraciones, lo que se encara en cada caso son cuadros de relaciones que se extienden más allá del lenguaje. Ahora parece posible elucidar esos cuadros con la ayuda de interrelaciones que son *internas al lenguaje*. Esta idea inicial nos permite entender por qué las connotaciones realistas débiles están vinculadas con la concepción semántica de la verdad, aun cuando sea obvio que esta concepción no puede sustentar un realismo epistemológico fuerte a la manera de Popper.[36]

Ahora bien: ya en un período temprano se observó que la concepción semántica de la verdad no puede reivindicar su pretensión de ser una explicación del significado total del predicado de verdad.[37] La razón de ello es que la función desentrecomilladora no resulta suficientemente informativa, porque ya presupone la función representacional. Uno comprende el significado de la convención T cuando sabe qué es *significado* (*gemeint*) con el lado derecho del bicondicional. El significado del predicado de verdad en la oración «Todo lo que el testigo dijo ayer es verdadero» es parasitario del modo asertórico de las aserciones del testigo. An-

[36] K. Popper, «Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge», en *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963, págs. 215-50.

[37] E. Tugendhat, «Tarskis semantische Definition der Wahrheit», *Philosophische Rundschau*, 8 (1960): 131-59, reeditado en su obra *Philosophische Aufsätze*, Francfort, 1992, págs. 179-213.

tes de que una aserción pueda ser citada debe ser «planteada». Este significado asertórico presupuesto puede ser analizado de manera ejemplar observando las posiciones 'sí' y 'no' de los participantes en la argumentación, que plantean o refutan las objeciones; también puede ser visto en el uso 'precautorio' del predicado de verdad, que recuerda la experiencia de los participantes en la argumentación de que incluso las proposiciones que han sido justificadas convincentemente pueden resultar falsas.

El predicado de verdad pertenece —aunque no exclusivamente— al juego de lenguaje de la argumentación. Por esta razón, su significado puede ser elucidado (al menos, en parte) de acuerdo con sus funciones en este juego de lenguaje, es decir, en la *dimensión pragmática* de un empleo particular del predicado. Cualquiera que se limite a la dimensión semántica de las oraciones y de los comentarios metalingüísticos sobre oraciones comprenderá solamente la reflexión de una práctica lingüística previa, que, como queda aún por demostrar, se extiende incluso en las prácticas cotidianas. Sin embargo, el tratamiento deflacionario del concepto de verdad, por medio de la atenuación semántica del significado pragmático de la verdad, tiene la ventaja de evitar discusiones acerca de la 'naturaleza' de la verdad sin tener que sacrificar una mínima orientación hacia la distinción entre saber y creer, entre ser-verdadero y ser-tenido-por-verdadero. Tal estrategia apunta a desacoplar estas distinciones elementales de la disputa acerca de las perspectivas epistemológicas sustanciales. Si puede demostrarse que la concepción semántica de la verdad es suficiente para explicar

los métodos usuales de indagación y selección teórica —es decir, suficiente también para explicar qué es lo que cuenta como 'éxito' o 'aumento del conocimiento' en la empresa científica—, podemos rescatar el supuesto realista débil de un mundo independiente de nuestras descripciones sin alimentar el concepto de verdad a la manera del realismo epistemológico.[38]

Por otra parte, la ciencia no es la única esfera —ni siquiera la esfera primaria— en la cual el predicado de verdad tiene un uso. Aun si el concepto deflacionario de la verdad fuera suficiente para elucidar el hecho de ciencia, para volver transparente el funcionamiento de nuestras prácticas de indagación, esto seguiría sin disipar la duda contextualista. Pues esta duda se extiende no sólo a la construcción y selección de teorías, por cierto, no sólo a las prácticas de argumentación en general: con respecto a la orientación preteórica hacia la verdad inherente a las prácticas cotidianas, una concepción semántica de la verdad simplemente no nos ayuda para nada.

Lo que está en controversia en el mundo de la vida es el rol pragmático de una noción bifronte de la verdad que medie entre la certeza conductista y la asertibilidad discursivamente justificada. En la red de prácticas establecidas, las pretensiones de validez implícitamente planteadas que han sido aceptadas sobre un amplio trasfondo de convenciones intersubjetivamente compartidas constituyen las vías sobre las que se desplazan las certezas conductistas. Sin embargo, tan pronto como pier-

[38] Me refiero aquí a las posiciones sostenidas por P. Horwich y A. Fine; cf. M. Williams, «Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?», *Philosophical Topics*, 14 (1986): 223-42.

den el sostén del corsé de las creencias autoevidentes, esas certezas son sacadas de la tranquilidad y transformadas en un número correspondiente de temas cuestionables y, por tanto, sujetos a debate. En el movimiento de la acción al discurso racional,[39] lo que al comienzo es ingenuamente tenido-como-verdadero es liberado del modo de la certeza conductista y asume la forma de una proposición hipotética cuya validez queda abierta en tanto dure el discurso. La argumentación toma la forma de una competencia por los mejores argumentos en favor, o en contra, de pretensiones de validez controvertidas, y sirve a la búsqueda cooperativa de la verdad.[40]

Sin embargo, con esta descripción de las prácticas justificativas guiadas por la idea de verdad se plantea nuevamente el problema de cómo se supone que la movilización sistemática de buenas razones, que en el mejor de los casos conducen a creencias justificadas, sea apropiada, no obstante, para el propósito de discriminar entre pretensiones de verdad justificadas e injustificadas. Para empezar, simplemente quiero detenerme en el cuadro de un proceso circular que se nos presenta, desde una perspectiva ampliada, gracias a la teoría de la acción: las sacudidas certezas conductistas son transformadas, en el nivel de la argumentación, en pretensiones de validez controvertidas,

[39] Introduje esta distinción en las conferencias Christian Gauss sobre la teoría del lenguaje como fundamento de la sociología (1971); cf. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1984, págs. 1-126, especialmente págs. 104 y sigs.

[40] Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, págs. 22-42.

planteadas para proposiciones hipotéticas; esas pretensiones son verificadas discursivamente —y, eventualmente, reivindicadas— con el resultado de que las verdades aceptadas discursivamente pueden volver al reino de la acción; así pues, se producen una vez más las certezas conductistas (eventualmente, nuevas certezas), que pueden fundarse en creencias tenidas como verdaderas de manera no problematizada. Lo que queda por explicar es el misterioso poder del acuerdo discursivamente alcanzado que *autoriza* a los participantes de la argumentación, en el rol de actores, a aceptar sin reservas las aserciones justificadas como verdades. Porque es evidente que, desde el punto de vista de la teoría de la acción, la argumentación puede llenar el rol del *conciliador*, con respecto a las certezas conductistas que se han vuelto problemáticas, solamente si está guiada por la verdad en un sentido independiente del contexto, es decir, incondicional.

Si bien cuando adoptamos una actitud reflexiva sabemos que todo conocimiento es falible, en la vida cotidiana no podemos sobrevivir solamente con hipótesis, es decir, de manera persistentemente falibilista. El falibilismo organizado de la indagación científica puede lidiar, hipotéticamente, de manera indefinida con las pretensiones de validez controvertidas, porque sirve para aportar acuerdos que están *desacoplados* de la acción. Este modelo no es adecuado para el mundo de la vida. Por cierto, en él tenemos que tomar decisiones sobre la base de información incompleta; más aún, los riesgos existenciales, tales como la pérdida de seres cercanos a nosotros, la enfermedad, la edad provecta y la muerte son la marca de la vida humana.

Sin embargo, pese a estas incertidumbres, las rutinas cotidianas se basan en la confianza irrestricta en el *conocimiento*, tanto de los legos como de los expertos. No tendríamos que atravesar puentes, ni usar autos, ni pasar por operaciones, ni siquiera comer una comida exquisitamente preparada, si no consideráramos que el conocimiento puesto en juego está salvaguardado, si no sostuviéramos que los supuestos empleados en la producción y ejecución de nuestras acciones son verdaderos. En todo caso, la necesidad performativa de certeza conductista excluye reservas de principio con respecto a la verdad, aun cuando sepamos que, apenas se interrumpe la realización ingenua de las acciones, las pretensiones de verdad pueden ser reivindicadas sólo discursivamente —es decir, sólo dentro del contexto relevante de justificación—. La verdad no puede asimilarse ni a la certeza conductista ni a la asertibilidad justificada. Evidentemente, sólo las concepciones fuertes del conocimiento y la verdad —abiertas a las acusaciones de platonismo— pueden hacer justicia a la unidad del significado ilocucionario de las aserciones, que toman diferentes roles en los reinos de la acción y del discurso, respectivamente. Mientras que en las prácticas cotidianas las 'verdades' sustentan certezas conductistas, en los discursos proporcionan el punto de referencia para pretensiones de verdad que son en principio falibles.

La concepción epistémica de la verdad en una perspectiva pragmática

El obstinado problema de la relación entre verdad y justificación vuelve comprensible el intento de distinguir 'verdad' de 'aceptabilidad racional' por medio de una idealización de las condiciones de justificación. Este intento sugiere que una proposición justificada de acuerdo con «nuestros» estándares sea distinguida de una proposición verdadera del mismo modo en que una proposición justificada en determinado contexto es distinguida de una proposición que podría ser justificada en cualquier contexto. Una proposición es 'verdadera' si puede ser justificada bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam),[41] o puede ganar un acuerdo alcanzado argumentativamente en una situación ideal de habla (Habermas),[42] o en una comunidad ideal de comunicación (Apel).[43] Lo verdadero es lo que puede ser aceptado como racional bajo condiciones ideales. Se han planteado objeciones convincentes a esta propuesta, que se remonta a Peirce. Las objeciones están dirigidas, en parte, contra las dificultades conceptuales con el estado ideal adoptado; y en parte, muestran que una idealización de las condiciones justificativas no puede lograr su meta, o bien porque aleja demasiado la

[41] H. Putnam, «Introduction», en *Realism and Reason*, Cambridge, 1983.

[42] J. Habermas, «Wahrheitstheorie», en Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*.

[43] K. O. Apel, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en Forum für Philosophie (ed.), *Philosophie und Begründung*, Francfort, 1987, págs. 116-211.

verdad de la asertibilidad justificada, o bien porque no la aleja lo suficiente.

El primer tipo de objeción destaca la naturaleza paradójica de la noción de conocimiento «completo» o «conclusivo» fijado como concepto límite —que, cuando su incompletud y su falibilidad son eliminadas, ya no puede ser conocimiento (humano)—.[44] También es paradójica la idea de un consenso final o lenguaje definitivo que llevaría a la inmovilidad a toda comunicación ulterior o toda interpretación ulterior, «con el resultado de que lo que es *significado* como una situación de entendimiento mutuo ideal se revela como una situación más allá de la necesidad de procesos lingüísticos para alcanzar el entendimiento, y de los problemas vinculados con ellos».[45] Esta objeción está dirigida no solamente contra una idealización que es una hipóstasis de los estados finales *en tanto estados alcanzables* en el mundo. Aun si los puntos de referencia ideales se entienden como metas que no son alcanzables en principio, o lo son sólo aproximadamente, continúa siendo «paradójico que estemos obligados a ir en busca de la realización de un ideal cuya realización sería el final de la historia humana».[46] Como idea regulativa, el punto crítico de la orientación hacia la verdad se vuelve claro

[44] C. Lafont, «Spannungen im Wahrheitsbegriff», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994): 1007-23; Williams, *Unnatural Doubts*, págs. 233 y sigs.

[45] A. Wellmer, «Ethics and Dialogue», en *The Persistence of Modernity*, trad. D. Midgley, Cambridge, Mass., 1991, pág. 175 (traducción modificada).

[46] A. Wellmer, «Wahrheit, Kontingenz, Moderne», en *Endspiele*, Francfort, 1993, pág. 162. Versión inglesa: *Endgames: Essays and Lectures on the Irreconcilable Nature of Modernity*, Cambridge, Mass., 1998.

sólo cuando se idealizan las propiedades formales o procesales de la argumentación, y *no sus metas*.

El segundo tipo de objeción lleva a la misma conclusión. Esas objeciones no están dirigidas contra los resultados incoherentes de la idealización de los estados a los que se apunta, sino contra la operación de idealización en sí misma. No importa cuánto se refuerce el valor de las condiciones epistémicas a través de las idealizaciones, ya sea que satisfagan el carácter incondicional de las pretensiones de verdad por medio de requisitos que cortan toda conexión con prácticas de justificación que nos son familiares, o que retengan la vinculación con prácticas familiares pagando el precio de que la aceptabilidad racional no excluya la posibilidad de error aun bajo estas condiciones ideales, es decir, no simule una propiedad «que no puede perderse»: «Sería evidente tanto que esas condiciones permiten la posibilidad de error como que son tan ideales que no hacen uso del vínculo intencional con las capacidades humanas».[47]

En sus debates con Putnam, Apel y yo, Rorty hace uso de estas objeciones no con el fin de desacreditar la epistemización de la verdad, sino con el de radicalizarla. Comparte con sus oponentes la perspectiva de que los estándares para la aceptabilidad racional de las proposiciones, aunque cambien históricamente, no siempre lo hacen de modo arbitrario. Al menos desde la perspectiva de los participantes, los estándares de racionalidad son criticables y pueden ser 'reformados', es decir, mejorados, sobre la base de buenas razones. A diferencia de Putnam, sin embargo, Rorty no quiere

[47] Davidson, «The Structure and Content of Truth», pág. 307.

tomar en cuenta los procesos de aprendizaje aceptando que las prácticas justificatorias están guiadas por una idea de verdad que trasciende el contexto justificatorio en cuestión. Rechaza por completo los conceptos límite idealizantes, e interpreta la diferencia entre justificación y verdad de tal modo que un proponente esté preparado, en principio, para defender su posición no sólo aquí y ahora, sino aun frente a otro público. Cualquiera que esté orientado hacia la verdad en este sentido estará dispuesto «a justificar sus convicciones frente a un público competente» o «a aumentar el tamaño y la diversidad de la comunidad conversacional».[48] Desde la perspectiva de Rorty, cada idealización que va más allá de esto se hundirá en el problema de que, al idealizar, debemos siempre tomar como punto de partida algo familiar; generalmente, es 'nosotros', es decir, la comunidad de comunicación en la medida en que nos resulta familiar: «No puedo ver qué puede significar 'aceptabilidad racional idealizada', excepto 'aceptabilidad para una comunidad ideal'. Yo no puedo ver, dado que una comunidad de ese tipo no tendrá la perspectiva de Dios, que esta comunidad ideal pueda ser algo más de lo que somos nosotros, como quisiéramos ser. Ni puedo ver qué puede significar ese 'nosotros' aquí, excepto: nosotros, educados, sofisticados, tolerantes, liberales moderados, personas que estamos siempre dispuestas a oír la otra campana, a imaginar todas sus consecuencias, etcétera».[49]

[48] R. Rorty, «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1994, págs. 982 y sig.

[49] R. Rorty, «Putnam and the Relativist Menace», págs. 451 y sig.

Desde luego, puede objetarse que una idealización de las condiciones justificatorias no tiene por qué tomar las características 'densas' de nuestra propia cultura como punto de partida; antes bien, puede empezar con las características formales y procesales de las prácticas justificatorias en general que, después de todo, se encuentran en todas las culturas —aun cuando no siempre bajo una forma institucionalizada—. El hecho de que la práctica de una argumentación obligue a los participantes a hacer suposiciones pragmáticas con un contenido contrafáctico se adecua perfectamente a todo esto. Cualquiera que entre en una discusión con la seria intención de ser convencido de algo por medio del diálogo con otros tiene que presuponer performativamente que los participantes sólo dejan que sus «sí» o «no» estén determinados por la fuerza del mejor argumento. Sin embargo, con ello asumen —por lo general, de manera contrafáctica— una situación de habla que satisface condiciones improbables: apertura a un público, inclusividad, iguales derechos a la participación, inmunización contra la coerción externa o inherente, así como la orientación de los participantes hacia el logro del entendimiento (esto es, la expresión sincera de enunciados).[50] En estos inevitables supuestos de la argumentación, la intuición expresa que las proposiciones verdaderas son resistentes a los intentos de refutarlas espacial, social y temporalmente irrestrictos. Lo que podemos sostener como verdadero tiene que ser defendible sobre la ba-

[50] J. Habermas, «Remarks on Discourse Ethics», en *Justification and Application*, trad. C. Cronin, Cambridge, Mass., 1993, págs. 30 y sigs., págs. 58 y sig.

se de buenas razones, no meramente en un contexto diferente, sino en todos los contextos posibles, es decir, en cualquier momento y contra cualquiera. Esto proporciona la inspiración para la teoría discursiva de la verdad: una proposición es verdadera si soporta todo intento de refutación bajo las exigentes condiciones del discurso racional.[51]

Sin embargo, esto no significa que también sea verdadera *por esta razón*. Una pretensión de verdad planteada para '*p*' dice que las condiciones de verdad para '*p*' son satisfechas. No tenemos otra manera de asegurar si este es o no el caso, excepto por medio de la argumentación, pues el acceso directo a las condiciones de verdad no interpretadas nos está negado. Pero el hecho de que las condiciones de verdad estén satisfechas no se convierte en sí mismo en un hecho epistémico sólo porque únicamente podemos *establecer* la satisfacción de esas condiciones por medio de una reivindicación discursiva de la pretensión de verdad —por lo cual ya hemos tenido que interpretar las condiciones de verdad a la luz de las clases de razones relevantes para la pretensión en cuestión—.

Una lectura consistentemente epistémica de la explicación discursivo-teórica de la verdad ya se enfrenta con el problema de que no todas las propiedades procesales mencionadas mantienen un «vínculo con las capacidades humanas». Sin embargo, con respecto a las presuposiciones argumentativas de inclusividad general —iguales derechos a la participación, ausencia de represión, y orientación hacia el logro de un entendimiento—,

[51] L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort, 1993, pág. 277.

podemos imaginar en *el presente* a qué se parecería una satisfacción aproximadamente ideal. Esto no equivale a una anticipación del futuro, de la corroboración futura (*Bewahrung*).[52] Seguramente, la orientación hacia el futuro tiene también, *esencialmente*, el objetivo crítico de recordarnos la limitación etnocéntrica y la falibilidad de cualquier acuerdo realmente alcanzado, no importa cuán racionalmente motivado esté; es decir, sirve para recordarnos el posible descentramiento ulterior de la perspectiva de nuestra comunidad de justificación. El tiempo, sin embargo, es una restricción de tipo ontológico. Dado que todos los discursos reales, efectuados en tiempo real, están limitados con respecto al futuro, no podemos saber si las proposiciones que son racionalmente aceptables hoy se afirmarán, aun bajo condiciones aproximadamente ideales, contra los intentos de refutarlas también en el futuro. Por otra parte, esta misma limitación condena nuestras mentes finitas a contentarse con la aceptabilidad racional como *prueba suficiente* de la verdad: «Siempre que planteemos pretensiones de verdad sobre la base de buenos argumentos y evidencia convincente, *presuponemos*

[52] [Nota del editor de la versión inglesa:] La expresión alemana «*sich bewahren*» y sus cognados han sido habitualmente traducidos como «prueban ser verdaderos» (en el sentido de «resultan ser verdaderos»), de manera de conservar en la traducción su conexión con «*wahr*», verdadero. *Sich bewahren* es «probar ser verdadero» en el sentido de resistir la verificación, soportando el escrutinio crítico. Sin embargo, dado que es el término que Albrecht Wellmer usó para traducir «corroboración» en su influyente discusión de Popper, donde la referencia es claramente la idea de Wellmer de anticipar una futura «*Bewahrung*», se usa «corroboración». Véase A. Wellmer, *Critical Theory of Society*, trad. J. Cumming, Nueva York, 1974.

(. . .) que no surgirá en el futuro ningún nuevo argumento ni prueba que ponga en cuestión nuestra pretensión de verdad».[53]

No es tan difícil comprender por qué los participantes en la argumentación, como sujetos capaces de habla y acción, tienen que comportarse de este modo si observamos la descripción pragmática de sus discursos, que están integrados en el mundo de la vida. En las prácticas cotidianas, como hemos visto, los individuos socializados son dependientes de certezas conductistas, que siguen siendo certezas únicamente en la medida en que son sostenidas por un conocimiento aceptado sin reservas. En correspondencia con eso está el hecho gramatical de que, cuando planteamos la aserción '*p*' en una actitud performativa, tenemos que creer que '*p*' es verdadero incondicionalmente, aunque cuando adoptamos una actitud reflexiva, no podemos excluir que mañana, o en algún lugar, puedan surgir razones y pruebas que invaliden '*p*'. Sin embargo, esto no explica por qué nos está *permitido* considerar reivindicada una pretensión de verdad explícitamente planteada para '*p*' no bien la proposición es racionalmente aceptada bajo las condiciones del discurso racional. ¿Qué significa decir que las pretensiones de verdad pueden ser «reivindicadas» discursivamente?

[53] A. Wellmer, «Wahrheit», pág. 163; cf. las reflexiones correspondientes respecto de la «sobreasertibilidad» en C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., 1992.

La concepción pragmática de la verdad

Todavía no está claro qué es lo que nos *autoriza* a mirar como si fuera verdadera una proposición que se supone justificada idealmente —dentro de los límites de mentes finitas—. Wellmer dice que en esta mirada hay un 'excedente' que reside en la «anticipación de la futura corroboración». Quizá sería mejor decir que los participantes en la argumentación que se convencen de la justificación de una pretensión de validez controvertida han alcanzado un punto en el que la fuerza irrestricta de un argumento mejor los llevó a cierto *cambio de perspectiva*. Cuando, en el curso de un proceso de argumentación, los participantes alcanzan la convicción de que, habiendo asimilado toda la información relevante y habiendo sopesado todas las razones relevantes, consumieron el reservorio de las posibles objeciones a '*p*', entonces, todos los motivos para continuar la argumentación están, por así decirlo, agotados. En todo caso, ya no hay motivación racional para mantener una actitud hipotética respecto de la pretensión de verdad planteada para '*p*' y temporariamente abierta. Desde la perspectiva de los actores que temporariamente adoptaron una actitud reflexiva con el fin de restaurar un entendimiento básico parcialmente perturbado, la desproblematización de las pretensiones de verdad en disputa significa que se otorga una licencia a los actores involucrados para que vuelvan a lidiar con el mundo más ingenuamente. Apenas se resuelven las diferencias de opinión entre 'nosotros' y 'otros' con respecto a lo que constituye el caso, 'nuestro' mundo puede fusionarse una vez más con 'el' mundo.

Cuando este cambio tiene lugar, nosotros, como participantes en la argumentación, aceptamos que la pretensión de verdad para '*p*' está justificada, volvemos a nombrar el estado de cosas «que *p*» —problematizado hasta ahora— con sus derechos como aserción M*p* que puede ser planteada desde la perspectiva de la primera persona. Una aserción que ha sido *descartada* argumentativamente de este modo y devuelta al reino de la acción toma su lugar en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido desde cuyo horizonte nosotros, los actores, nos referimos a algo en un mundo objetivo único. Se trata de un asunto de suposición *formal*, no de prejuzgar un contenido específico, ni de sugerir la meta de la «correcta descripción de la naturaleza de las cosas» que Rorty siempre vincula con la intuición realista. Dado que los sujetos actuantes tienen que vérselas con «el» mundo, no pueden evitar ser realistas en el contexto de su mundo de la vida. Además, se les permite ser realistas porque sus juegos de lenguaje y sus prácticas, en la medida en que funcionan de un modo que es a prueba de decepción, «prueban su verdad» (*sich bewähren*) al ser mantenidos.

Esta autoridad pragmática responsable de la certeza —interpretada de manera realista con la ayuda de la suposición de un mundo objetivo— se halla suspendida en el nivel reflexivo de los discursos, que están aliviados de la carga de la acción y en los cuales sólo cuentan los argumentos. Aquí, nuestra mirada se aparta del mundo objetivo y de las decepciones que experimentamos al lidiar directamente con él, y pasa a enfocar exclusivamente nuestras interpretaciones conflictivas del mundo. En esta dimensión intersubjetiva de interpre-

taciones impugnadas, una aserción «prueba su verdad» únicamente sobre la base de razones, es decir, con referencia a la autoridad responsable de posibles refutaciones, no de decepciones experimentadas en la práctica. Sin embargo, la conciencia falibilista de que podemos errar aun en el caso de creencias bien justificadas depende de una orientación hacia la verdad cuyas raíces se extienden al realismo de las prácticas cotidianas —un realismo que ya no tiene vigencia dentro del discurso—. La orientación hacia la verdad incondicional, que obliga a los participantes en la argumentación a presuponer condiciones justificatorias ideales y requiere de ellos un descentramiento siempre creciente de la comunidad de justificación, es un reflejo de esa otra diferencia —requerida en el mundo de la vida— entre creer y saber; esta distinción se asienta en la suposición, anclada en el uso comunicativo del lenguaje, de un único mundo objetivo.[54] De esta manera, el mundo de la vida, con sus fuertes concepciones de la verdad y el conocimiento, relacionadas con la acción, se proyecta en el discurso y proporciona el punto de referencia —trascendente a la justificación— que mantiene viva entre los participantes en la argumentación una conciencia de la falibilidad de sus interpretaciones. Inversamente, esta conciencia falibilista también actúa sobre las prácticas de todos los días sin por ello destruir el dogmatismo del mundo de la vida. Pues los actores, quienes, como participantes en la argumentación, han aprendido

[54] Cf. Lafont, «Spannungen im Wahrheitsbegriff», pág. 1021: «Solamente la presuposición de un único mundo objetivo (. . .) [nos] permite volver compatible la validez incondicional de la verdad con una comprensión falible del conocimiento».

que ninguna convicción es prueba contra la crítica, desarrollan, también en el mundo de la vida, actitudes menos dogmáticas hacia sus convicciones problematizadas.

Esta percepción estereoscópica de los procesos de cooperación y comunicación, desplegados conforme a contextos de acción y discursos, nos permite reconocer la *imbricación* de los discursos en el mundo de la vida. Las convicciones desempeñan en la acción un rol diferente que en el discurso, y «prueban su verdad» en el primero de una manera diferente que en el segundo. En las prácticas cotidianas, un «enfrentarse con el mundo» prerreflexivo decide si las convicciones «funcionan» o son arrastradas al torbellino de la problematización, mientras que en la argumentación esto depende únicamente de las razones que dicen si las pretensiones de validez controvertidas merecen un reconocimiento racionalmente motivado. Es verdad que la pregunta sobre la relación interna entre justificación y verdad se plantea solamente en el nivel reflexivo; sin embargo, sólo la interacción entre acciones y discursos permite una respuesta a esta pregunta.

La duda contextualista no podrá ser disipada en la medida en que persistamos en permanecer en el nivel de la argumentación y descuidemos la transformación —asegurada por la unión personal, por decirlo de alguna manera— del conocimiento de aquellos que actúan en conocimiento de aquellos que argumentan, mientras descuidamos igualmente la transferencia de conocimiento en la dirección opuesta. Solamente el entramado de los dos roles pragmáticos diferentes desempeñados por la concepción bifronte de la verdad en contex-

tos de acción y en discursos racionales, respectivamente, puede explicar por qué una justificación exitosa en un contexto local habla en favor de la verdad independiente del contexto de la creencia justificada. Así como, por una parte, el concepto de verdad permite la traducción de certezas conductistas sacudidas en proposiciones problematizadas, también, por otra parte, la orientación mantenida firmemente hacia la verdad permite *la traducción inversa* de las aserciones justificadas discursivamente en certezas conductistas reestablecidas.

Para explicar esto sólo tenemos que reunir de manera correcta los enunciados parciales recogidos hasta ahora. En el mundo de la vida, los actores dependen de las certezas conductistas. Tienen que enfrentarse a un mundo que es presuntamente objetivo y, por esta razón, obrar con la distinción entre creer y saber.[55] Hay una necesidad *práctica*

[55] En el presente contexto no puedo abordar la moral y otras pretensiones de validez normativa que tienen una orientación incorporada hacia la reivindicación discursiva. Carecen de la propiedad de «trascender la justificación» que concurre en las pretensiones de verdad a través de la suposición de un único mundo objetivo incorporado al uso comunicativo del lenguaje. Las pretensiones de validez normativas son planteadas para las relaciones interpersonales dentro de un mundo social que no es independiente de «nuestro hacer», del mismo modo en que lo es el mundo objetivo. El tratamiento discursivo de las afirmaciones normativas es, no obstante ello, «análogo de la verdad», en la medida en que los participantes en el discurso práctico están guiados por la meta de una impuesta, permitida o prohibida «única respuesta correcta.» El mundo social es intrínsecamente histórico, es decir, está constituido ontológicamente de una manera diferente del mundo objetivo. Por esta razón, en el caso del mundo social, la idealización de las condiciones justificatorias no puede incluir una «anticipación

de confiar intuitivamente en lo que es tenido-como-verdadero incondicionalmente. Este modo de tener-como-verdadero incondicionalmente se refleja, en el nivel discursivo, en las connotaciones de las pretensiones de verdad que indican más allá de un contexto dado de justificación y requieren la suposición de condiciones justificatorias ideales —con un descentramiento concomitante de la comunidad de justificación—. Por esta razón, el proceso de justificación puede ser guiado por una noción de verdad que *trasciende la justificación* aunque sea *siempre ya efectiva operativamente en el reino de la acción.* La función de la validez de los enunciados en las prácticas cotidianas explica por qué la reivindicación discursiva de las pretensiones de validez puede, al mismo tiempo, ser interpretada como la satisfacción de una necesidad pragmática de justificación. Esta necesidad, que pone en marcha la transformación de las certezas conductistas sacudidas en pretensiones de validez problematizadas, puede ser satisfecha

---

de la futura corroboración (*Bewahrung*)», en el sentido de una refutación anticipada de futuras objeciones (Wingert), pero solamente en el sentido crítico de una cláusula referida a la aproximación, es decir, una cláusula referida al estado de descentramiento verdaderamente alcanzado por la comunidad de justificación. La indicación discursiva de una pretensión de verdad dice que las condiciones de verdad, interpretadas como condiciones de asertibilidad, son satisfechas. En el caso de una pretensión de validez normativa, el acuerdo alcanzado discursivamente funda la valía del reconocimiento de la norma correspondiente; en este sentido, el acuerdo contribuye a la satisfacción de las condiciones de validez de la norma. Puesto que la aceptabilidad racional indica meramente la verdad de una proposición, brinda una contribución constructiva a la validez de las normas.

únicamente mediante la traducción de creencias justificadas discursivamente en verdades conductistas.

Dado que, finalmente, esta interacción es lo que disipa la duda contextualista respecto de las intuiciones realistas cotidianas, una objeción parece plantear que toda la querella está perjudicada por mi tendenciosa descripción de la imbricación de los discursos en el mundo de la vida. Rorty no negaría, ciertamente, la vinculación entre el discurso racional y la acción. También estaría de acuerdo con nuestro establecimiento de una vinculación entre las dos perspectivas: entre la perspectiva de los participantes en la argumentación que buscan convencerse mutuamente de la corrección de sus interpretaciones, y la perspectiva de los sujetos actuantes involucrados en sus juegos de lenguaje y sus prácticas. Sin embargo, Rorty no distinguiría estas perspectivas entre sí de tal modo que una estuviera relativizada respecto de la otra. Para el propósito de su descripción, toma de la perspectiva de los participantes en la argumentación la cárcel del diálogo que nos impide liberarnos de los contextos de justificación; al mismo tiempo, toma de la perspectiva de los actores el modo de enfrentarse con el mundo. Por medio de *la mezcla de una y otra* de estas perspectivas opuestas, se forma la certeza etnocéntrica —una certeza que promueve en Rorty la pregunta sobre por qué tenemos que armonizar el conocimiento contextualista obtenido gracias a las experiencias reflexivas en la argumentación con el realismo cotidiano atribuido al mundo de la vida—. Si los actores en el mundo de la vida —temporariamente— no pueden evitar ser 'realistas', peor para ellos. En ese caso, les corres-

ponde a los filósofos reformar la engañosa concepción de la verdad de sentido común.

Desde luego, el deflacionismo, que opera en la misma línea de Michael Williams con una concepción semántica de la verdad, es demasiado fuerte para este propósito. Rorty prefiere llevar rigurosamente a su conclusión una epistemización del concepto de verdad. Dado que no hay nada aparte de la justificación, y que para la verdad de una proposición nada se sigue de su asertibilidad justificada, el concepto de verdad es superfluo. «La distinción entre justificación y verdad no establece diferencias, excepto porque recuerda que la justificación ante un público no es justificación ante otro».[56] Hasta el uso no redundante del predicado de verdad —el uso «precautorio»— requiere reinterpretación. Es cuestión de inventar e implementar un nuevo vocabulario que funcione sin un concepto de verdad y elimine las intuiciones realistas (como la suposición de un mundo objetivo, la conversación sobre hechos representativos, entre otras): «Simplemente, nos negamos a hablar de cierta manera, de manera platónica (. . .) Nuestros esfuerzos de persuasión deben tomar la forma de una gradual inculcación de nuevos modos de hablar, en lugar de una argumentación directa con viejos modos de hablar».[57]

[56] R. Rorty, «Is Truth a Goal of Inquiry?», pág. 300.

[57] R. Rorty, «Relativism: Finding and Making», manuscrito, 1995, pág. 5.

La naturalización de la razón lingüistizada

El programa de reeducación de Rorty ha provocado preguntas y objeciones.[58] En el primer caso, el propio Rorty debe soportar la carga de la prueba por su reticencia a dejar tal como es el lenguaje del sentido común. Por regla general, los pragmatistas hacen concesiones importantes consigo mismos sobre la base de que sus perspectivas están en consonancia con el sentido común. Extrañamente, los neopragmatistas se jactan de su rol de «ateos en una cultura abrumadoramente religiosa». Se supone que su terapia atraviesa los juegos de lenguaje patológicos de los filósofos y llega a las distorsiones de que es responsable el platonismo en la vida cotidiana. Con el fin de volver plausible la violencia idealista del platonismo, Rorty tiene que exponerse a un diagnóstico de la historia de la metafísica occidental como historia de una decadencia. Sin embargo, lo que Heidegger o Derrida, por ejemplo, tienen que decir en sus propios modos metafísicos acerca de la crítica de la metafísica es, según estima Rorty, parte de la literatura 'edificante' que está supuestamente reservada para la perfección privada del yo y no puede, en todo caso, servir a la crítica pública de las condiciones de vida alienadas.[59]

Desde luego, para esta empresa, más importante que la motivación es la cuestión de la viabili-

[58] T. McCarthy, «Philosophy and Social Practice: Richard Rorty's 'New Pragmatism'», en *Ideals and Illusions*, Cambridge, Mass., 1991, págs. 11-34.

[59] R. Rorty, «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, 49 (1995): 437-60; cf. mi respuesta en *ibid.* págs. 553-6.

dad. Quisiera concluir con apenas dos preguntas al respecto:

a) La revisión de nuestro autoentendimiento, ¿es compatible con el hecho de una capacidad para aprender que no está restringida *a priori*?
b) ¿Qué sucede con el carácter normativo de la razón, y cuán contraintuitiva es la descripción neodarwinista de los seres racionales?

a) El programa de una revisión racional de los profundamente arraigados prejuicios platónicos supone que somos capaces de un proceso de aprendizaje que no solamente tenga lugar dentro de determinado vocabulario y de acuerdo con estándares prevalecientes en un contexto dado, sino que la emprenda contra el vocabulario y los estándares mismos. Esto requiere que Rorty proporcione un equivalente adecuado para una orientación hacia la verdad que apunte más allá del contexto de justificación prevaleciente. Sin embargo, si la distinción entre 'verdadero' y 'justificado' se limita al hecho de que el proponente está preparado para defender '*p*' aun frente a un público *diferente*, el punto de referencia para esa anticipación [de la verdad] está ausente.

Rorty contrarresta la objeción aquí formulada concediendo una idealización cauta de las condiciones de justificación. Acepta que lo que tradicionalmente fue designado como la «búsqueda de la verdad» puede muy bien ser descripto como la «búsqueda del acuerdo intersubjetivo, no forzado, entre grupos de interlocutores cada vez más amplios»: «Esperamos justificar nuestra creencia ante públicos tan numerosos y tan amplios como sea

posible».[60] Rorty, por cierto, no quiere que esto se entienda como una orientación hacia una «meta-que-siempre-se-aleja», es decir, como una idea regulativa. Aun el público más amplio y el contexto más extendido no son, supuestamente, más que un público diferente y un contexto diferente. No obstante ello, Rorty agrega a esta descripción las calificaciones mencionadas: tamaño siempre en aumento y diversidad siempre creciente —es decir, condiciones que obstaculizan el posible éxito de la argumentación en ciertos modos no completamente arbitrarios—.

Rorty no puede explicar este impedimento para el éxito de la argumentación que es innecesario desde un punto de vista funcional. Con la orientación hacia públicos «cada vez más numerosos», «cada vez más amplios» y «cada vez más diversos», Rorty aporta una débil idealización, que, a partir de su premisa, está lejos de ser autoevidente. Apenas se elimina el concepto de verdad en favor de una validez-para-nosotros epistémica, dependiente del contexto, se pierde el punto de referencia normativo necesario para explicar por qué un proponente debe esforzarse por buscar acuerdo para '*p*' *más allá de los límites de su propio grupo*. La información de que el acuerdo de un público cada vez más amplio nos da cada vez menos razones para temer una refutación presupone el interés mismo que debe ser explicado: el deseo de «todo el acuerdo intersubjetivo que sea posible». Si algo es 'verdadero' si y sólo si es reconocido como justificado «por nosotros» porque es bueno «para nosotros», no hay motivo racional para expandir el círculo de

[60] R. Rorty, «Is Truth a Goal of Inquiry?», pág. 298.

miembros. No existen razones para la expansión descentrante de la comunidad de justificación, especialmente teniendo en cuenta que Rorty define «mi propio *ethnos*» como el grupo frente al cual me siento obligado a dar una explicación de mí mismo. Sin embargo, no hay una explicación normativa para una orientación ulterior hacia el acuerdo con 'extraños', sino meramente un indicador explicativo de los rasgos arbitrarios de una «cultura occidental liberal» en la cual «nosotros, los intelectuales» adoptamos una actitud más o menos dogmática. Pero Rorty incluso nos tranquiliza diciendo que «debemos, en la práctica, privilegiar nuestro propio grupo, aunque no puede haber una justificación no circular para hacerlo».[61]

b) Al perder la idea regulativa de verdad, la práctica de la justificación pierde ese punto de orientación por medio del cual los estándares de justificación se distinguen de las normas 'consuetudinarias'. La sociologización de la práctica de la justificación significa una naturalización de la razón. Como regla general, las normas sociales pueden ser descriptas no meramente desde el punto de vista de un observador sociológico, sino también desde la perspectiva de los participantes, a la luz de los estándares que estos consideran verdaderos. Sin una referencia a la verdad o a la razón, sin embargo, los estándares mismos ya no tendrían posibilidad de autocorrección y, por lo tanto, perderían el estatuto de normas susceptibles de ser justificadas. A este respecto, ya no podrían siquiera ser normas consuetudinarias. No serían

[61] R. Rorty, *Philosophical Papers* I, pág. 29.

nada más que hechos sociales, aunque continuarían pretendiendo la validez «para nosotros», la comunidad de justificación relevante. Si, a pesar de ello, la práctica de la justificación no ha de derrumbarse, y si el predicado «racional» no ha de perder su carácter normativo —es decir, si una y otro han de continuar siendo capaces de funcionar—, los estándares de racionalidad válidos para nosotros tienen que ser, si no justificados, al menos explicados.

Es por ello que Rorty cae en una descripción naturalista de los seres humanos como organismos que desarrollan herramientas con el fin de adaptarse a su entorno de manera óptima para satisfacer sus necesidades. También el lenguaje es una herramienta —y no, por ejemplo, un medio de representación de la realidad: «No importa si la herramienta es un martillo o un revólver o una creencia o un enunciado, el uso de herramientas es parte de la interacción del organismo con su entorno»—.[62] Lo que se nos aparece como la dimensión normativa de la mente humana constituida lingüísticamente da expresión tan sólo al hecho de que las operaciones inteligentes son funcionales a la preservación de una especie que, a través de la acción, debe 'enfrentar' la realidad. Esta autodescripción neodarwinista paga el precio de la ironía, pues Rorty, al reemplazar la «correcta descripción de los hechos» por la «adaptación exitosa al entorno», meramente intercambia una clase de objetivismo por otra: el objetivismo de la realidad 'representada' por el objetivismo de la realidad 'domina-

[62] R. Rorty, «Relativism: Finding and Making», págs. 11 y sig.

da' instrumentalmente. Aunque, verosímilmente, con esto cambie la dirección de la adecuación en la interacción entre los seres humanos y el mundo, el punto de referencia de un mundo objetivo como totalidad de aquello que podemos, en un caso, 'representar' y, en el otro, 'enfrentar', sigue siendo el mismo.

El giro pragmático reemplazó, supuestamente, el modelo representacionalista del conocimiento por un modelo de comunicación que establece el entendimiento intersubjetivo exitoso (*Verständigung*) en el lugar de una quimérica objetividad de la experiencia. Sin embargo, es precisamente esta dimensión intersubjetiva lo que está, a su vez, bloqueado en una descripción objetivante de procesos de cooperación y comunicación que pueden ser captados como tales sólo desde la perspectiva de los participantes. Rorty usa una jerga que ya no permite ninguna diferenciación entre la perspectiva del participante y la del observador. Las relaciones interpersonales, que dependen de la posesión intersubjetiva de un lenguaje compartido, son asimiladas al patrón de la conducta adaptativa (o acción instrumental). Una correspondiente desdiferenciación entre usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje, entre la acción orientada hacia el éxito y la acción orientada hacia el logro del entendimiento, priva a Rorty de los recursos conceptuales para hacer justicia a las distinciones intuitivas entre convencer y persuadir, entre motivación por medio de razones y empleo causal de la influencia, entre aprendizaje y adoctrinamiento. La mixtura contraintuitiva de unos con otros tiene la desagradable consecuencia de hacernos perder los

estándares críticos que operan en la vida cotidiana. La estrategia naturalista de Rorty conduce a una nivelación categorial de las distinciones de índole tal que nuestras descripciones pierden su sensibilidad para las diferencias que sí establecen diferencias en las prácticas cotidianas.[63]

[63] El mismo objetivismo y el mismo tipo de insensibilidad podrían mostrarse por medio de la referencia a la descripción egocéntrica o etnocéntrica que Rorty hace de los procesos de interpretación, por ejemplo, de los difíciles casos de entendimiento intercultural (*Verständigung*). A diferencia de Gadamer, Rorty no recurre a las condiciones simétricas para la adopción de perspectivas aprendidas por hablantes y oyentes cuando aprenden el sistema de los pronombres personales y hacen posible una convergencia recíproca de horizontes interpretativos que, inicialmente, están alejados entre sí. Antes bien, toma como punto de partida una relación asimétrica entre «nosotros» y «ellos», de modo que tengamos que juzgar sus enunciados de acuerdo con nuestros estándares y asimilar sus estándares a los nuestros; cf. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, trad. W. M. Hohengarten, Cambridge, Mass., 1992, págs. 135 y sigs. Este modelo asimilatorio de la comprensión (*Verstehen*) coincide parcialmente con el modelo de la interpretación de Davidson. Sin embargo, lo que para Davidson es el resultado de una decisión metodológica con el fin de concebir la interpretación de las expresiones lingüísticas como la aplicación de las hipótesis de una teoría empírica de la verdad, para Rorty es el resultado de la decisión (de significación estratégica para su teoría) en favor de un vocabulario descriptivo naturalista.

3. Respuesta a Jürgen Habermas

Richard Rorty

Las secciones iniciales del ensayo de Jürgen Habermas constituyen una exposición muy pertinente y sagaz de los motivos en que me he basado al sostener mis actuales perspectivas filosóficas. Después de leer su exposición comprendo mucho mejor el curso de mi propio pensamiento. Esas secciones también muestran que Habermas y yo vemos la historia de la filosofía y su situación actual en términos similares.[1] Su obra *The Philosophical Discourse of Modernity* me causó una profunda impresión. Siempre que la leí pensé que el «giro

[1] Estoy totalmente de acuerdo con Habermas cuando afirma que los «paradigmas [filosóficos] no forman una secuencia arbitraria, sino una relación dialéctica». Lamento haberle dado la impresión de que creo que los Modos de las Cosas, Ideas y Palabras son inconmensurables entre sí. Pienso que se han sucedido unos a otros como resultado de la necesidad de una «revolución» kuhniana a fin de superar las anomalías acumuladas. La observación de Habermas de que, así como la querella escolástica sobre los universales condujo a la devaluación de la razón objetiva, «la crítica de la introspección y del psicologismo, a finales del siglo XIX, contribuyó al sacudimiento de la razón subjetiva», es una admirable explicación de las anomalías relevantes. Acuerdo con Davidson en que el uso de «inconmensurable» por Kuhn para describir las diferencias entre el discurso prerrevolucionario y el posrevolucionario fue desafortunado. Las revoluciones en la ciencia, como en otras partes, son experiencias de aprendizaje, no saltos en la oscuridad.

lingüístico» es subsumible dentro del movimiento más amplio que va de la racionalidad centrada en el sujeto a la racionalidad comunicativa. Pero los motivos que tiene Habermas para hacer el elogio de este movimiento son los mismos que los que me conducen a lo que él llama «el giro pragmatista», es decir, a exaltar la solidaridad por encima de la objetividad, a dudar de que hay un «deseo de verdad» distinto del deseo de justificación, y a sostener que, en palabras de Habermas:

«'estar en contacto con la realidad' tiene que ser traducido como 'estar en contacto con una comunidad humana', de tal manera que la intuición realista, a la cual el mentalismo quería hacerle justicia con su espejo de la naturaleza y su correspondencia entre representación y objeto representado, desaparece completamente».

Los desacuerdos persistentes entre nosotros comienzan a notarse al principio de la sección del ensayo de Habermas titulada «Verdad y justificación». Allí dice que «la idea de la verdad como correspondencia fue capaz de tomar en cuenta un aspecto fundamental del significado de un predicado de verdad» —la noción de validez incondicional—. Esta es una noción para la cual no encuentro ningún uso. En un artículo titulado «Universalidad y verdad»,[2] a una de cuyas versiones se refiere Habermas, sostuve que el cambio por la «racionalidad comunicativa» debería conducir al abandono de la idea de que, cuando hago una aserción, estoy implícitamente afirmando ser capaz de justificarla ante todos los públicos, reales y posibles.

[2] *Supra*, págs. 9-80.

Propuse que esa afirmación sería como la del campeón de pueblo, henchido con la victoria, que predice poder vencer a cualquier retador, en cualquier momento, en cualquier lugar. Quizá pueda, pero no tiene buenas razones para pensarlo, y sería inútil para él hacer esa afirmación. Sostuve que, de manera análoga, cuando hemos terminado de justificar nuestra creencia ante el público que consideramos relevante (quizá nuestra propia conciencia intelectual, o nuestros conciudadanos, o los expertos relevantes), no necesitamos, y generalmente no formulamos, pretensiones ulteriores, mucho menos universales. Después de ensayar nuestra justificación podemos decir: «Por ello pienso que mi aserción es verdadera» o «Por ello mi aserción es verdadera», o ambas cosas. Ir de la primera aserción a la segunda no es una transición filosóficamente fecunda de la particularidad a la universalidad, o de la dependencia del contexto a la independencia del contexto. Se trata apenas de una diferencia estilística.

Así pues, cuando Habermas dice que hay una «conexión interna entre justificación y verdad», que «explica por qué, a la luz de las pruebas disponibles para nosotros, podemos plantear una pretensión de verdad incondicional que apunte más allá de lo que está justificado», alego que el *explicandum* no está justamente allí. No apuntamos más allá de lo que está justificado. No se ha formulado una afirmación incondicional. No es el caso, como dice Habermas, de que «lo que sostenemos como verdadero tiene que ser defendible sobre la base de buenas razones, en todos los contextos posibles». Si lo fuera, cada vez que adoptara una creencia estaría, tácitamente, haciendo una pre-

dicción empírica absolutamente injustificada sobre lo que sucedería en un número potencialmente infinito de contextos justificatorios ante un conjunto de públicos potencialmente diverso hasta el infinito. Me parece que esto es tan poco plausible como la propuesta de los positivistas lógicos de que cada aserción empírica es una predicción empírica acerca de un número potencialmente infinito de futuros datos de los sentidos.

Nuevamente, cuando Habermas establece la distinción entre «dos roles pragmáticos (. . .) desempeñados por el concepto bifronte de verdad en contextos de acción y en discursos racionales, respectivamente», y cuando sigue diciendo que «el concepto de verdad permite la traducción de sacudidas certezas conductistas en proposiciones problematizadas», agregaría que está ignorando el argumento de Peirce de que las creencias apenas son hábitos de acción. Un discurso racional es apenas un contexto de acción más, en el cual una certeza conductista se pone de manifiesto. No hay un rol de Jano que deba ser desempeñado, ni traducción que deba ser realizada.

Los discursos racionales son la especie de contexto de acción en la cual tratamos de adquirir mejores hábitos de acción comparando y contrastando nuestros propios hábitos con los de otros. En tales contextos, la certeza conductista se vuelve evidente en el intento de justificar nuestra creencia. Podemos muy bien cambiar la creencia como resultado de la participación en el discurso racional, así como podemos cambiarla como resultado de su falta de éxito en la confrontación con el entorno no humano. Pero cuando vamos de la confrontación con la parte no humana, no lingüística, de nuestro

entorno a las confrontaciones con la parte humana, usuaria del lenguaje, argumentadora, no hay una transición que necesite explicación o mediación. El pasaje de un contexto de acción a otro no plantea problemas filosóficos que puedan ser resueltos con una mejor comprensión del concepto de verdad.

No hay nada que deba comprenderse acerca del concepto de X, excepto los diversos usos del término 'X'. Esto vale asimismo para el concepto de verdad. 'Verdadero' es un término que podríamos aplicar a todas las aserciones que sentimos que se justifica que hagamos, o que sentimos que se justifica que otros hagan. Por tanto, suscribimos esas aserciones. Pero también podemos agregar, después de cualquier justificación que hagamos u otros hagan: «Pero, desde luego, alguien, algún día (tal vez nosotros mismos, hoy) pueda aportar algo (nuevas pruebas, una mejor hipótesis explicativa, etc.) que muestre que la aserción no era verdadera». Este es un ejemplo del uso precautorio de 'verdadero'. No veo por qué el hecho de que el término 'verdadero' tenga un uso tanto de suscripción como precautorio debería llevarnos a pensar que hay una «conexión interna» entre justificación y verdad, o entre aserción e incondicionalidad, o a pensar que una explicación deflacionaria de la verdad es, como sostiene Habermas, aceptable solamente si «puede seguir sustentando las intuiciones realistas».

Desde luego, hay algo incondicional respecto de la verdad. Esta incondicionalidad está expresada por «una vez verdadero, siempre verdadero»: miramos a las personas que usan la palabra en expresiones como «verdadero entonces, pero no aho-

ra» como si lo hicieran incorrectamente. Dado que «una vez justificado, siempre justificado» es obviamente falso, uno puede, por cierto, expresar el contraste entre verdad y justificación como un contraste entre lo incondicional y lo condicional. Pero la incondicionalidad en cuestión no proporciona una *razón* para el hecho de que el uso precautorio de 'verdadero' siempre sea pertinente. Decir que la verdad es eterna e inmodificable es apenas un modo pintoresco de *repetir* este hecho acerca de nuestras prácticas lingüísticas. Toda la fuerza pragmática de la afirmación de que la verdad no es condicional radica en *expresar* la disposición para cambiar de opinión si las circunstancias se alteran, no en explicar ni en justificar esta disposición. No somos falibles con contrición porque tememos la incondicionalidad de la verdad. Antes bien, hablar de la verdad como algo incondicional es apenas un modo más de expresar nuestro sentido de falibilidad contrita (o, dicho más enérgicamente, nuestro sentido de la deseabilidad de comparar nuestros hábitos de acción con los de otros a fin de ver si uno puede desarrollar hábitos más efectivos). La incondicionalidad de la verdad no tiene un sentido positivo por encima de la función precautoria de expresiones como «justificado, pero quizá no verdadero».

Tal como veo las cosas, los filósofos que piensan que tenemos un deber con la verdad, o que deberíamos valorar la verdad, o que deberíamos tener fe en la verdad, están haciendo una hipóstasis innecesaria y filosóficamente maliciosa.[3] Es lo que

[3] La expresión «valorar la verdad» es utilizada por Akeel Bilgrami, en tanto que «fe en la verdad» es usada por Daniel Den-

hacen los filósofos que se preocupan por saber si nuestras prácticas de justificación son «indicativas de verdad» —si los epistemólogos serán alguna vez capaces de demostrar que la justificación conducirá finalmente, si Dios quiere, a la verdad—. Es lo que hace Habermas, a mi entender, cuando dice que es un «hecho» que «una justificación exitosa en nuestro contexto apunta en favor de la verdad independiente del contexto de la proposición justificada».

«Nuestro contexto de justificación». ¿El contexto de justificación *de quién*? Seguramente, no cualquiera ni cada uno de esos contextos tiene este rasgo deseable. Los contextos justificatorios pasados (los de la ciencia primitiva, los de la política racista, entre otros similares), ¿nos alejaron de la verdad? Con el fin de lidiar con estas cuestiones retóricas, Habermas recurre a la distinción entre convencer racionalmente a las personas y manipularlas estratégicamente hacia el acuerdo con nosotros. Quiere decir que solamente en el primer caso tenemos una justificación genuina y, por tanto, indicativa de la verdad. Algunas de las llamadas «justificaciones» —las que nos impresionan más como lavado de cerebro que como planteo de argumentos— deben ser excluidas con el fin de salvar la afirmación de que «el éxito en nuestro contexto justificatorio apunta en favor de la verdad independiente del contexto».

Überzeugen, en resumen, apunta en favor de tal verdad, pero *überreden* no. Así pues, encontra-

---

nett. Critico el polémico uso de esas expresiones en mi «Respuesta a Dennett», en Robert B. Brandon (ed.), *Rorty and his Critics*, Essex: Blackwell, 2000, págs. 101-8.

mos a Habermas criticándome por barrer esta distinción bajo la alfombra:

«Un (. . .) rechazo a diferenciar entre usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje, entre la acción orientada hacia el éxito y la acción orientada hacia el logro del entendimiento, priva a Rorty de los medios conceptuales para hacer justicia a las distinciones intuitivas entre convencer y persuadir, entre motivación a través de razones y empleo causal de la influencia, entre aprendizaje y adoctrinamiento» («. . . *zwischen Überzeugen und Überreden, zwischen der Motivierung durch Gründe und kausaler Einflussnahme, zwischen Lernen und Indoktrination. . .*»).

Habermas y yo podemos estar de acuerdo en que ciertas prácticas e instituciones sociales deseables no podrían sobrevivir a menos que los participantes pudieran desplegar estas distinciones del sentido común. Pero, a mi entender, estas distinciones, en sí mismas, son tan dependientes del contexto como la distinción entre justificación suficiente e insuficiente. De modo que no puedo ver cómo podrían servir de instrumentos conceptuales para decirnos cuándo nos están conduciendo en la dirección de la verdad independiente del contexto. La idea de independencia del contexto, en mi opinión, es parte de un desafortunado esfuerzo por hipostasiar el adjetivo 'verdadero'. Solamente esa hipóstasis crea la impresión de que hay una meta de la indagación que no es la justificación ante públicos contemporáneos relevantes.

Esta hipóstasis está ejemplificada por la afirmación de Habermas de que «las proposiciones

verdaderas son resistentes a los intentos de refutarlas espacial, social y temporalmente irrestrictos».[4] Pero las proposiciones son apenas aserciones hipostasiadas. Dotarlas de poderes causales, tales como la capacidad para resistir, es el mismo movimiento que hizo Platón cuando hipostasió el adjetivo 'bueno' y le dio un poder causal a la Idea resultante. Platón pensaba que solamente dándole poder al Bien explicaba el atractivo de la virtud moral. Habermas considera que solamente dándoles poder a las proposiciones verdaderas puede explicar el atractivo de virtudes intelectuales tales como el vivo interés por oír el otro lado. Sin embargo, «La verdad resiste a los intentos de refutarla» o «La verdad no puede perder en una confrontación libre y abierta» suenan tan vacías pragmáticamente como «Las personas saludables no se enferman». Si se enferman, entonces no eran saludables. Lo que es refutado nunca fue verdadero. Una propiedad intrínseca denominada 'verdad' no explica mejor la resistencia a la refutación que una que se denomine «la salud explica la resistencia a la enfermedad».[5]

[4] El original dice aquí: «*wahre Aussagen gegen raümlich, sozial und zeitlich entschrankte Versuche der Widerlegung resistent sind*». Pero Maeve Cook, la traductora, está en lo cierto cuando traduce «*Aussagen*» como «*propositions*» en este contexto, porque las aserciones, que son eventos, no son resistores, aunque los asertores pueden serlo. Los asertores, sin embargo, están siempre bien encuadrados en situaciones espacio-temporales y sociales.

[5] Véase William James, «Pragmatism's Conception of Truth», en su *Pragmatism*, y el uso que hace de la analogía entre verdad, salud y riqueza, y su cita de Hanschen Schlau, de Lessing: «*Wie kommt es, Vetter Fritzen / dass grad' die Reichsten in der Welt, das Meiste Geld besitzen?*».

Habermas dice, correctamente, que estoy tratando de reemplazar con una descripción neodarwiniana de los seres humanos la descripción que distingue nítidamente entre lo que hacen los animales (manipulación causal) y lo que hacemos nosotros (ofrecer argumentos racionalmente convincentes). Para efectuar esta sustitución necesito afirmar, primero, que toda argumentación es, bajo una descripción útil, manipulación causal (*kausaler Einflussnahme*). En segundo lugar, necesito afirmar que algunos tipos de manipulación causal por medio del lenguaje son altamente deseables. La diferencia entre los usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje es la diferencia entre el tipo de manipulación causal que nos alegra haber practicado en nosotros y el tipo que lamentamos haber practicado en nosotros. Al respecto, es como la diferencia entre la manipulación de nuestro cuerpo por un médico bien informado, que se preocupa por nuestros intereses, y su manipulación por un quiropráctico charlatán que sólo quiere hacer dinero.

Tal como veo las cosas, la distinción filosófica entre usos estratégicos y no estratégicos del lenguaje no agrega nada a la distinción de sentido común entre deshonestidad y sinceridad. Somos lo que Habermas llama «no estratégicos» si los argumentos que ofrecemos a los otros —por meras diatribas retóricas que puedan parecerles a nuestros críticos— son los que nosotros mismos consideramos completamente persuasivos. Somos lo que Habermas llama «estratégicos» si nos decimos: «Mi interlocutor o bien no entiende o bien se niega a aceptar los argumentos que me convencen, de modo que usaré premisas que admite y términos que comprende, aunque yo desdeñe usarlos cuan-

do hablo conmigo mismo».[6] En el segundo caso, nuestro interés en el interlocutor se parece al interés por el paciente del quiropráctico charlatán. Pero un quiropráctico sincero e ignorante no está siendo más «estratégico» de lo que es un sincero e ignorante orador nazi. Ambos son honestos y no estratégicos, aunque es probable que ninguno de ellos nos haga ningún bien.

La distinción entre honestidad y sinceridad no es, en sí misma, dependiente del contexto (o, al menos, no más que la distinción entre el recto y el timador). La distinción entre lógica y «mera retórica», por otra parte, es tan dependiente del contexto como la que hay entre la presencia y la ausencia de una justificación adecuada. Pues un nazi sincero puede usar exitosamente argumentos realmente lamentables para justificar infamias —argumentos que nadie, fuera de su público notablemente provinciano, iletrado y estúpido, tomaría en serio—. Se trata de argumentos que *nosotros* describimos correctamente como 'mera' manipulación causal o 'mera' retórica, aun cuando para el nazi y su estúpido público parezcan casos paradigmáticos de persuasión racional, *überzeugende Argumentation*.

Desde una perspectiva pragmatista, describir a alguien diciendo que ha sucumbido a la atracción del «mejor argumento» es describirlo como convencido por la clase de razones que nos han convenci-

[6] Ser estratégico de este modo es, a veces, moralmente reprochable; por ejemplo, cuando pudiéramos proporcionarle a nuestro interlocutor la capacidad de comprender mejores argumentos. A veces no es criticable, como cuando tratamos de evitar que se cometa una injusticia inminente, usando cualquier medio que funcione en el corto tiempo disponible.

do, o nos convencerían, de la misma conclusión. Nuestros criterios de superioridad del argumento son relativos a la gama de argumentos que tenemos a nuestra disposición, así como nuestro criterio de superioridad de la herramienta es relativo a la tecnología que tenemos a nuestra disposición. Decir que alguien ha llegado a cierta conclusión por malas razones es, simplemente, decir que las razones que lo convencieron no nos convencerían.

Habermas, sin embargo, dice que cuando entramos en una discusión seria, «presuponemos performativamente que los participantes permiten que sus 'sí' o 'no' sean determinados por la fuerza del mejor argumento». Pero esto es hipostasiar los argumentos, como hipostasia las proposiciones verdaderas. Los argumentos no tienen una propiedad de superioridad independiente del contexto, así como las proposiciones no tienen una resistencia a la refutación independiente del contexto. Cuando participamos en una discusión seria, esperamos, desde luego, que nuestros interlocutores encuentren convincentes el mismo tipo de consideraciones que nosotros; por cierto, no estamos seguros de si la discusión será seria hasta que descubrimos que esta esperanza será gratificada. Pero esta no es una presunción acerca de la relación de nuestros interlocutores con un orden natural de razones, un orden en el cual la superioridad de los argumentos es evidente, sin necesidad de considerar las «restricciones espaciales, temporales y sociales» sobre ningún participante real.

Decir que no hay proposiciones justificadas *tout court*, o un argumento mejor *tout court*, equivale a decir que todas las razones son razones para personas determinadas, restringidas (como lo están

las personas), por condiciones espaciales, temporales y sociales. Pensar de otro modo es presuponer la existencia de un orden natural de razones al que nuestro argumento, con suerte, se aproximará más y más. La idea de ese orden es una reliquia más de la idea de que la verdad consiste en la correspondencia con la naturaleza intrínseca de las cosas, una naturaleza que, de algún modo, precede y subyace a todos los vocabularios descriptivos. El orden natural de las razones es a los argumentos lo que la naturaleza intrínseca de la realidad es a las oraciones. Pero si las creencias son hábitos de acción, un ideal regulativo es tan innecesario como el otro. Aun así, Habermas sólo puede ir más allá de las distinciones de sentido común entre los usos deshonesto y honesto del lenguaje, por una parte, y los argumentos aceptables y no aceptables para nosotros, por la otra, si recurre a esta idea no plausible, porque esa sería la única manera de volver plausible la afirmación de que hay una distinción no dependiente del contexto entre la justificación real y la aparente, o de que la distinción *überzeugen-überreden* no está únicamente en la percepción del público.

Desde mi perspectiva neodarwiniana, por supuesto, la idea cartesiana de un orden natural de razones es tan mala como la propuesta, mencionada por Wittgenstein, de que la gran ventaja de la lengua francesa es que las palabras ocurren en el orden en el cual se las piensa naturalmente. Las palabras familiares del francés ocurren, por cierto, en el orden en que los franceses generalmente las piensan, así como los argumentos que nos impresionarán como *überzeugen* antes que meramente como *überreden* tienen premisas que aceptamos

dispuestas en el orden en el cual nosotros mismos las dispondríamos. Pero lo que cuenta como argumentación racional es tan históricamente determinado, y tan dependiente del contexto, como lo que cuenta como buen francés.

En su ensayo, Habermas da excelentes razones para abandonar por inútil la noción de Peirce sobre «el fin de la indagación». Pero me parece que también hay razones para abandonar todas las idealizaciones similares. Todas parecen inspiradoras, pero se desploman al examinarlas más de cerca, del mismo modo que se desploma la noción de Peirce. Las nociones de un orden natural de razones, de que las cosas están realmente separadas de las necesidades humanas, de un lenguaje ideal y de la validez universal pueden solamente ser explicadas invocando la noción de público ideal —el público que ha sido testigo de todos los posibles experimentos, que ha probado todas las posibles hipótesis, etc.—. Para explicar a qué equivale una cualquiera de estas idealizaciones tenemos que recurrir a la idea de un público cuyos estándares de justificación no puedan mejorar. Pero ese público me parece tan difícil de concebir como el número más grande, el conjunto más vasto o la última síntesis dialéctica —aquella que no pueda convertirse en tesis de una nueva tríada dialéctica—. Nuestra finitud consiste en el hecho de que nunca puede haber un público ideal, sino tan sólo más públicos espacial, temporal y socialmente restringidos. Así pues, la idea de «pretensiones de validez universal» me parece un nuevo intento del tipo de evasión de la finitud que Heidegger criticó con justeza.

Mi conclusión es que lo que necesitamos no es intentar acercarnos a un ideal, sino más bien tra-

tar de alejarnos más de las partes de nuestro pasado que más lamentamos. Deberíamos abandonar la estrategia de Kant-Peirce-Apel de encontrar ideas regulativas que sirvan como subrogantes de la autoridad de algún poder no humano, reemplazando, por lo tanto, la metafísica con la filosofía trascendental. Antes bien, tendríamos que responder a las preguntas «¿Qué nos hace escapar de nuestros contextos parroquiales y expande las fronteras de la indagación?», «¿Qué nos mantiene críticos en lugar de dogmáticos?», con «el recuerdo de cuán parroquiales han sido nuestros ancestros y el temor de que nuestros descendientes nos consideren del mismo modo». En una palabra, *deberíamos ser retrospectivos, en lugar de prospectivos: la indagación debería ser regida por concretos temores de regresión, y no por abstractas esperanzas de universalidad.*

Este reemplazo de la esperanza por el temor es mi estrategia para responder a otra crítica planteada por Habermas. Él dice: «Apenas se elimina el concepto de verdad en favor de una validez-para-nosotros epistémica, dependiente del contexto, se pierde el punto de referencia normativo (*normative Bezugspunkt*) que explicaría por qué un proponente debería batirse para asegurar la aceptación de '*p*' más allá de los límites de su propio grupo» («. . .*über die Grenze der eigenen Gruppe hinaus bemühen sollte*»).

Aquí es preciso distinguir entre querer ir más allá de esos límites y estar obligado a hacerlo: entre *hinaus bemühen will* y *hinaus bemühen soll*. Considero un accidente histórico afortunado que nos encontremos en una cultura —la alta cultura de Occidente en el siglo XX— que es muy sensible

a la necesidad de ir más allá de esos límites. Esta sensibilización es el resultado de nuestra conciencia de la ciega crueldad que fue producto de no haberlo hecho en el pasado, y de nuestro temor a volver a caer en la barbarie.

No pienso que estemos en la *obligación* de ir más allá de esos límites, pero es simplemente porque tengo una profunda sospecha de la noción de *obligación*. Tiendo a estar de acuerdo con Elizabeth Anscombe cuando, en su famoso ensayo «Modern Moral Philosophy», duda de que aquellos que no creen en la existencia de Dios estén autorizados a creer en el uso de la expresión «obligación moral».[7] En este punto, los teístas como Anscombe y los ateos como yo podemos hacer causa común contra los kantianos que piensan que podemos preservar, y debemos preservar, un «tener que». Podemos alinearnos con Mill y Dewey, y sospechar de la distinción entre moralidad y prudencia, cuando se le da un sesgo trascendental, como sospechamos de la distinción entre verdad y justificación, cuando se le da el mismo sesgo.

Sin embargo, yo concedería, y Anscombe tal vez no, que uno puede darle a la noción de «obligación moral» un sentido respetable, secular, no trascendental, relativizándola como sentido históricamente contingente de identidad moral.[8] En tanto tengo un sentido de la identidad moral vinculado

[7] Véase G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1981, págs. 29-30.

[8] Analizo el cambio de la identidad moral en mi «Justice as a Larger Loyalty». Allí trato el tema como el cambio en nuestra concepción acerca de quién cuenta como «nosotros», de qué clase de personas necesitamos consultar en el curso de la delibe-

con la necesidad de ir más allá de las fronteras de mi propio grupo, puedo recuperar la noción de *hinaus bemühen soll*, aunque quizá no en la forma que Habermas consideraría adecuada. Porque puedo decir que no sería capaz de habituarme a no hacer todo lo posible para ir más allá de los límites en cuestión. En este aspecto, estoy moralmente *obligado* a hacerlo, pero solamente en el mismo sentido en que un nazi no podría habituarse a dispensar a un judío cuando se encuentra en la obligación moral de matarlo.

Pero mi identidad moral no es una expresión, ni una explicación, de mí mismo como usuario del lenguaje. Por tanto, no puede ser incorporada dentro de lo que Habermas llama «ética del discurso», ni procesada como una obligación universal de cualquier ser usuario del lenguaje. Es meramente una observación acerca de *quién soy*, no acerca de lo que debo concebir que soy para evitar la autocontradicción performativa. Tal vez tampoco pueda habituarme a consumir una comida abundante ante un niño hambriento, con el cual me rehúso a compartir el alimento. Pero este también es un hecho acerca del modo en que fui educado, no un hecho sobre lo que es ser un ser humano.

En resumen, el único *normative Bezugspunkt* que encuentro necesario es algo que se adapta fácilmente a una descripción naturalista y darwiniana de mí mismo: soy un organismo cuyas creencias y deseos son ampliamente un producto de

---

ración. La idea es ver el progreso moral como el resultado de extender los límites de nuestra imaginación, en lugar del resultado de una obediencia más estricta al imperativo independiente del contexto.

cierta aculturación. Específicamente, soy el producto de una cultura que se preocupa por el hecho de que la esclavitud de los negros en América y los pogroms europeos les parecieron inteligentes y correctos a generaciones anteriores de cristianos blancos. Como tal producto, me preocupa quizá no estar tomando en cuenta atrocidades similares en la actualidad. He adquirido una identidad moral y un conjunto de obligaciones de esta cultura. Pienso que soy afortunado por haber sido criado dentro de ella. Pero soy muy consciente de que mis bárbaros ancestros se consideraban afortunados por haber sido criados dentro de su cultura, de que mis primos en Alemania pensaban que eran afortunados por ser capaces de enrolarse en la juventud hitlerista, y de que mis descendientes en una hipotética cultura fascista tendrían un sentido de gratitud igualmente fervoroso por su propia educación.

Los filósofos que temen el relativismo están comprometidos con la idea de que necesitamos un criterio para discriminar las justificaciones y obligaciones reales de las aparentes y la maduración real de la aparente. Dado que la distinción realidad-apariencia me parece una reliquia de nuestro pasado autoritario (un intento securalizante de trasladar la Naturaleza Intrínseca de la Realidad al rol previamente desempeñado por la Persona que Debía ser Obedecida), no me preocupa el relativismo. El temor al relativismo me parece el temor a que en el universo no haya nada a lo cual aferrarse, excepto unos a otros. Tal como veo las cosas, no tratamos a los demás con respeto porque somos racionales. Antes bien, en nuestra cultura, la 'racionalidad' es uno de nuestros nombres para el hábito de escuchar el otro lado —tratando a la

mayoría de nuestros interlocutores con el debido respeto—. No hay una facultad llamada 'razón' que nos diga que escuchemos el otro lado (que le diga al esclavista que escuche al esclavo, o al nazi que escuche al judío). Antes bien, se trata de virtudes sociales llamadas 'conversabilidad', 'decencia', 'respeto por los otros', 'tolerancia', entre otras. En nuestra cultura, restringimos el término 'racional' a las personas que exhiben estas virtudes. Es por ello que el monstruo que Richard Hare llama el «nazi racional» es una posibilidad genuina. Es posible oír el otro lado y aun así equivocarse, porque es posible escuchar los argumentos que *nosotros* sabemos que son *überzeugend*, aunque no *überzeugt*.

Una vez que se acepta el cambio propuesto por Habermas, de la razón «centrada en el sujeto» a la razón 'comunicativa', me parece que uno debería contentarse con la idea de que las únicas obligaciones son hacia otros seres humanos y hacia uno mismo. Habermas cree, sin embargo, que Kant estaba en lo cierto cuando pensaba que no podemos prescindir de la noción de incondicionalidad. Considera que la validez universal, incondicional, no sólo es una noción útil, sino que es indispensable. No sólo no puedo ver por qué es indispensable: ni siquiera puedo considerarla útil. Parece lo que Wittgenstein llama «una rueda que gira aunque ninguna otra cosa gire con ella, y, por ende, no forma parte del mecanismo». La única función que puede tener es intimidarnos haciéndonos sentir que, no importa lo que hagamos, es posible que no sea suficientemente bueno —la función que antaño cumplía la doctrina del Pecado Original—. Pero una vez que empezamos a pensar la indagación

como una relación entre organismos y su entorno, en lugar de pensarla como una relación entre seres humanos y como algo imponente —algo como la Verdad o la Realidad—, ya no necesitamos estar asustados.

La oposición entre Hume y Kant —o, en la filosofía moral contemporánea, entre los filósofos morales humeanos contemporáneos como Annette Baier y los kantianos contemporáneos como Christine Korsgaard— está centrada, a mi entender, en sus respectivas explicaciones de la motivación moral. Para los escritores de la tradición kantiana, las nociones entrelazadas de racionalidad y universalidad son indispensables. Baier interpreta que Hume, «el filósofo moral de la mujer», trató la idea misma de racionalidad universal como una reliquia del autoritarismo patriarcal. Esto me parece cierto, y es por ello que veo el pragmatismo, y la redescripción neodarwinista de la indagación que ofrece, como parte de un movimiento antiautoritario más general —el movimiento que asume que si velamos por la democracia constitucional, la libertad académica y de la prensa, la cultura escrita universal, las carreras abiertas a los talentos y otras instituciones democráticas similares, entonces, la verdad velará por sí misma—.

Desde este punto de vista humeano, el progreso moral es lo que Hume llamó «un progreso de los sentimientos» —la capacidad para pasar por alto lo que uno previamente pensó que eran abominaciones morales: por ejemplo, las mujeres oficiando en las iglesias, el casamiento interracial, o el mismo estatuto civil para los judíos que para los cristianos, o el matrimonio entre personas del mismo sexo—. Desde mi punto de vista pragmatista, el

progreso intelectual es una subdivisión del progreso moral —es el progreso en hallar creencias que son cada vez mejores herramientas para lograr nuestros proyectos comunales—. Uno de estos proyectos es reemplazar el resentimiento por la buena voluntad y la autoridad por la democracia.

Lo que Peirce llamó «bloquear el camino de la investigación» ocurre cada vez que se sospecha que una perspectiva determinada —la teoría copernicana del movimiento planetario, o la teoría darwiniana de la evolución del hombre, o el pragmatismo de James, o el racismo de Hitler— es una abominación moral. A veces, como en el caso del racismo de Hitler, es bueno bloquear el camino de la investigación. Otras, como en el caso de la teoría de Darwin, es malo. A veces, como en el caso del pragmatismo de James, podemos estar genuinamente perplejos y no saber si nos enfrentamos con una abominación moral, una sugerencia bienintencionada aunque errónea, o una propuesta útil sobre cómo liberarnos de nuestros modos obsoletos de pensar.

Gran cantidad de poderosas consideraciones filosóficas pueden consagrarse a tal perplejidad, y este intercambio entre Habermas y yo ha ensayado cierto número de ellas. Pero si los pragmatistas estamos en lo cierto, la reflexión filosófica no se adjudicará la cuestión, pues tales reflexiones pueden hacer poco más que reordenar intuiciones previamente existentes, en lugar de crear nuevas o borrar las antiguas. Empero, el borramiento es lo que los pragmatistas pedimos. Únicamente la experiencia —ensayar nuestra vida intelectual y moral como si se viviera sin las familiares intuiciones platónico-kantianas— decidirá al respecto.

En un mundo que no tuviera tareas más urgentes que poner en escena experimentos sociales con el propósito de dirimir desacuerdos filosóficos, la decisión entre el modo casi kantiano de Habermas de mirar la racionalidad y la moralidad y mi modo casi humeano podría tomarse después de ver el resultado de la experiencia de entrenar a una muestra grande de nuestra generación emergente para pensar en términos exclusivamente humeanos. Mi predicción es que esos sujetos experimentales serían personas tan decentes como el grupo control —los que fueron educados para comprender la expresión «validez universal»—.

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, Estudios
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hont, De Hegel a Marx
Jacques D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Maurizio Ferraris, Introducción a Derrida
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Frédéric Gros, Michel Foucault
Pierre Guglielmina, Leo Strauss y el arte de leer
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito

Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Richard Rorty / Jürgen Habermas, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Anne Sauvagnargues, Deleuze. Del animal al arte
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Leo Strauss, El renacimiento del racionalismo político clásico
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Charles Taylor, La libertad de los modernos
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

Obras en preparación

Judith Butler, Presentación de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad
Georges Canguilhem, Estudios de historia y de filosofía de las ciencias
Leo Strauss, Estudios de filosofía política platónica
Leo Strauss, La persecución y el arte de escribir
Leo Strauss, Reflexiones sobre Maquiavelo
Salvatore Veca, La filosofía política

FILOSOFÍA

Richard Rorty/Jürgen Habermas Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

En tres ensayos sobre el concepto de verdad, el estadounidense Richard Rorty y el alemán Jürgen Habermas —dos de los más influyentes filósofos contemporáneos— discurren sobre sus alcances, su historia y su relevancia en el desarrollo de las sociedades democráticas. Rorty, con una prosa clara y pródiga en ejemplos extraídos de la vida cotidiana y del pasado reciente, sostiene que no es necesario pretender que ciertos argumentos son universales o verdaderos; para él, basta con decir que son justificables dentro de una comunidad comunicativa. Habermas replica con enjundia, analizando el giro pragmático encarnado por Rorty y reivindicando el momento de incondicionalidad, esto es, la afirmación de la validez universal de ciertos enunciados, con independencia del contexto. En el tercer ensayo, Rorty retoma y desmonta en detalle las objeciones de su oponente.

Richard Rorty (1931-2007) ha sido una de las figuras más relevantes de la filosofía mundial. Continuador de la tradición pragmatista de James y Dewey, ha dialogado con las grandes corrientes filosóficas contemporáneas, desde la filosofía analítica hasta la Teoría Crítica, y con sus grandes autores, desde Heidegger hasta Rawls. De sus numerosas publicaciones podemos destacar Consecuencias del pragmatismo, Contingencia, ironía y solidaridad *y* Objetividad, relativismo y verdad.
Jürgen Habermas (1929), profesor en la Universidad de Francfort y director en el Instituto Max Planck, es uno de los principales representantes de la Teoría Crítica. Obtuvo en 2001 el Premio de la Paz que conceden los libreros alemanes, y en 2003, el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales. Entre sus obras podemos mencionar Historia y crítica de la opinión pública, Escritos sobre moralidad y eticidad *y* Entre naturalismo y religión.

ISBN 978-950-518-375-3
9 789505 183753

Amorrortu/*editores*

Cubierta: Diseño A